شاهجهان بادشاه فهو الذی یتولاه روحانیة سید المرسلین بالتربیة والتکمیل بغیر الوسائط لما فیه من صفاء
من التعطیل والتبطیل الذی هو اجل الروابط فله الرعایة الکبری من حضرته والعنایة الوفری من دولته ویتأسی
بهدایته فی جمیع الاحوال حتی یؤدی من وراء استرواقات الجلال ما اوتی احد مثل ما اوتیت عطاء من ربک بما اوتیت
فهو الملک القائم علی القلب المتجهد فی الاحکام المستعد بترویج الدین الاحمدی فمن التجاء الی جنابه فقد فاز نشرا علیه
من صنعه فمن لم یجد نصیرا والولیا الا لازال عتبه الملتزم للاکابرة وسدته مسیا منفاوة الجبابرة اللهم بالطیف ابد
رایاته الی یوم التناد ارزقه الاستقامة والسداد قوله المهر لمستاهله ای لمستوجبه فی الصحاح تقول فلان اهل لکذا ولا
تقل مستاهل والعامة تقوله لکن فی القاموس ستاهله استوجبه لغة جیدة وانکار الجوهری باطل وقال القاضی فی تفسیر
الفاتحة لاستاهل لا یحل الحمد فان قلت اسماء الله تعالی توقیفیة ولم یرد المستاهل فی اسماء الله تعالی قلت اراد به المعنی
الوصفی العام ذهابا الی انحصاره فی ذاته لا ذاته المخصوصة کما عبر عن ذاته بما فی قوله تعالی والسماء وما بنها
قصدا الی الوصف ای شیء یتصف بالبناء دون ذاته المخصوصة او اعتبر ورود احد المترادفین مورد الآخر وقد وری فی
الحدیث اهل النعمة والفضل والثناء الحسن او اختار مذهب القاضی من انه اذا اتصف ذاته بالصفة یجوز اطلاق اللفظ
الدال علیه اذا لم یوهم النقص وفیهما نظر قوله والصلوة فعلة من اذا دعا وهو اسم یوضع موضع المصدر تقول صلیت
صلوة ولا تقول تصلیة درود فرستادن: والسید من ساد قومه یسودهم سیادة مهتر شدن فعیل جمع علی
سادة کسری وسارة ولا نظیر لها یدل علی ذلک انه یجمع علی سیائد مثل تبیع وتبایع وقال البصریون فعیل جمع علی فعلة
کانهم جمعوا سائد کقائد وقادة وعلی سیائد بالهمزة علی خلاف القیاس یحبذ والقیاس بلا همزة کذا فی الصحاح وال
محمد قیل اتباعه وقیل امته وقیل اهل بیته وقیل آل الرجل ولده وقیل قومه وقیل اهله الذین حرمت علیهم الصدقة
وفی روایة انس سئل النبی صلی الله علیه وسلم من ال محمد قال کل مومن تقی کذا فی الشفاء والصحب جمع الصاحب
کرکب وراکب من صحب یصحب صحبة وصحابة بمعنی صحبت کردن ویاد کردن فالمراد هم الذین طالت صحبتهم مع الرسول
علیه السلام مسلمین وقیل بشرط الروایة وقیل هم مسلمون رأوا النبی علیه السلام فذکرها بعد الآل تخصیص
بعد التعمیم وتعمیم بعد التخصیص قوله والسبل جمع السبیل وهو الطریق یذکر ویؤنث قال الله تعالی قل هذه
سبیلی ادعوا وقال الله تعالی ان یروا سبیل الغی یتخذوه والمراد بها سلوک سنته وآدابه واخلاقه: فلونک: جواب اما باعتبار
الاخبار والاعلام وهو اما اسم فعل بمعنی خذ وظرف بمعنی قدامت: والنبراس بکسر النون وسکون الباء الموحدة
المصباح نعل الاول منصوب علی المفعولیة وعلی الثانی مرفوع علی الابتداء فایها الساری: من السرایة بمعنی

شبه من حد ضرب منادى بحذف حرف النداء وكنى معرضا شبه طالب اسرار العقائد النسفية بدون هذا الكتاب بالبارى فى ظلمة الليل فى تحيره وعدم الاهتداء الى مقصده وهذا الكتاب بالمصباح فى كونه آلة الاهتداء واستعمل لفظ المشبه فى المشبه بمجاز مركب استعارة تمثيلية على تشبيه الهيئة بالهيئة كتاب خبر مبتدأ محذوف اى هو كتاب والجملة استيناف للبيان كونه نبراسا والمكامن جمع مكمن من كمن كمونا اذا اختفى ووصفه بالخفية للمبالغة اى المواضع الخفية غاية الخفاء والاوان الحين والجمع اونة كزمان وازمنة والدعة السكينة والجادة بالجيم تشديد الدال معظم الطريق والايجاز كوتاه كردن سخن والتعمية معنى البيت تعمية پوشيده كردن ومنه المعمى من الشعر واصله على المراد اذا التبس والالغاز من اللغز فى كلامه اذا اعمى مراده والاسم اللغز والجمع الالغاز وحميت على صيغة المتكلم من حام الطائر وغيره حول الشىء يحوم حوما وحومانا اى دار والمراد مصدريه ورميت من رام يروم روما طالب عطفه عليه واراد بالشين المسائل الحالية بالدلائل وبالسير الخالية عنها على ما ذكره قدس سره فى حاشية المطالع او اراد الحرف المنطوقة وغير المنطوقة بذكر الخاص لارادة العام والمعنى حين ما رميت تصحيح الفاظه حرفا حرفا من سقيم اللفظ والمعنى وفى الحقيقة اشارة الى ان فى خزانة نفائس اخرى هذا الكتاب من ملحقاتها وتوابعها وفى بعض النسخ التحف وهو تصحيف اذ الاتحاف لا يكون الى خزانة ولو سلم فالواجب اتحفت بزيادة الباء فى الصحيح يحمت ما المتعرفة الرحل من البذر والعلى الرفعة والشرف فان صحت فضرت وان نحت مدرت المثل بفتح الميم والثاء الصفة الاقتباس من قوله تعالى وله المثل الاعلى فى السموات والارض الصاحب مطلقا الوزير لانه يصاحب السلطان الدستور بضم الدال فارسى معرب وهو الوزير الكبير الذى يرجع فى احوال الناس الى ما يرسمه واصل الدفتر الذى جمع فيه قوانين الملك وضوابطه يطوى على صيغة المجهول من الطى بمعنى در نورديدن من حد ضرب الهم بفتح الفاء وتشديد الجيم الطريق الواسع بين الجبلين العميق ذو العمق وهو قعر البير والفج الواسع فى اختيار الفج اشارة الى الكثرة الواردين على بابه مع تحمل المشاق يستقبله من الاستقبال بيشواز شدن الآمال جمع الامل وهو الرجاء عبر عن ذوى الآمال بالآمال اشارة الى انهم لاعتمادهم على مكارم اخلاقه يصيرون حين التوجه الى بابه نفس الآمال العميق البعيد باهت من المباهات وهى المفاخرة والتيجان جمع التاج والهامة الرأس والجمع هام والحلل جمع حلة بضم الحاء وتشديد اللام ازار ورداء شبه التيجان والحلل باشخاص ذوى مفاخرة بسبب كمالاتهم على طريق الاستعارة بالكناية واثبت لها المباهات تخييلا والمقصود ان الوزارة والامارة قد استقر فى مقره وكملت بذاته ولعل جمع تيجان الحلل اشارة الى الخيارة جميع وجوه الوزارة والامارة وفى

فقيل من الولاية من حد حسب في التاج الولاية والي بشدن والنعت مالي بفتح الواو وهو الوجه ويجوز كسرها
الولاية دوست شدن والنعت والي بكسر الواو وهو الوجه ويجوز فتحها فعلى هذا الصواب الى الكسر ذكر
في شرح المواقف في الاسماء الحسنى الولي النصير وقيل هو بمعنى المتولي للامر والقائم به جامع الايادي جمع لليد بمعنى
النعمة والنعم عطف تفسيري له شبه هيئة تربية للعلماء وترويجه للعلوم وحفظهما عن الضياعة بهيئة من اخذ
يدا آخر عند المزلقة وحفظه عن الوقوع فيها فقوله اخذ ايدي العلماء والعلوم استعارة تمثيلية الالوية جمع اللواء
بكسر اللام ممدود العلم الصغير ويقال له البيرق وفي اختيارها على الاعلام اشارة الى انتصاب مراسم الشرع صغيرها وكبيرها
والوسوم جمع رسم وهي العلامة عطف تفسيري للالوية ويجوز ان يخص الاول بما هو شعار الاسلام حائزا بالحاء المهملة
والزاء المعجمة اسم فاعل من الحوز وهو الجمع حازه يحوزه حوزا وحيازة والمآثر جمع مأثرة بفتح الثاء وضمها وهي المكرمة
لانها تؤثر اي تذكر وتؤثرها قرن عن قرن يتحدثون بها والمفاخر جمع مفخرة بفتح الخاء وضمها المآثرة فهو تابير
الاول من غير لفظه للتقرير ويجوز ان يراد بالاول المكارم الحسبية ومن الثاني النسبية يقال فخرته فخرا اذا كنت اكرم
منه ابا واما الاول والاخر بدل من الرياسات واللام عوض عن الضمير اي حاوي اول الرياسات وآخرها وهو كناية
عن احاطته بجميعها والمدارج جمع مدرجة بفتح الميم وهي المذهب والمسلك النقاد فعال للمبالغة من نقدت
الدراهم اذا اخرجت عنه الزيف والمعارج المصاعد جمع معرج من عرج في الدرجة ارتقى والوقاد المشتعل
من حد ضرب الطوق بفتح الطاء وسكون الواو الوسع والطاقة وقوله بل عن جلاله مكان اعراض خارج عن
الامكان الدلالة براه موذن والصيت الذكر الجميل الذي ينتشر في الناس واصله من الواو انقلبت لانكسار ما قبلها
كانهم بنوه على فعل بكسر الفاء للفرق بين الصوت المسموع وبين الذكر المعلوم وصيت جلاله فاعل يدل والوهم
مفعوله وما في الحيز نافية والخيل والخيلة پنداشتن وطيف الخيال المجيئه بالنوم يقال طاف الخيال الطيف طيفا و
مطافا والخيال صورتي كه بخواب بينند والسامي اسم فاعل من السمو وهو العلو والناظر مبالغة في المنظور
والديوان صاحب الدفتر المذكور واصله الدفتر من دون الكتاب جمعه وقربت بعضه الى بعض يعني ان الوزراء
ينظرون اليه دائما مترقبين لما يأمره وقد يقال هو مبالغة في الناظر بمعنى الحافظ فالديوان بمعنى الدفتر كذا في حواشي للعطا
آصف علم وزير سليمان عليه السلام استعارة للممدوح باعتبار وصفه المشهور من كونه وزيرا عظيما نافذ الحكم معا
لمحاسن الافعال ومكارم الاخلاق قطرا بضم الطاء وتشديد الراء المهملتين اي جميعا والضمير في به راجع الى كونه محمود اهل
الفضل فاعل كفى والباء زائدة وبه مفعوله ويجوز عكسه الباء ح ليست بزائدة كما في قوله صلى الله عليه وسلم كفى بالمرء

انما اد يحدث مما سمع والباء في بكماله اما للملابسة فيكون الجار والمجرور حالا من المبتدا المحذوف اعني هو وللسببية وفي الادرج حال من ضمير كامل قيام عليه رعاية للوزن وبرحجه المبتدا المحذوف اي هو ملتبسا او بسبب كماله بله كامل حال كون البدر في الادرج والزاخر بالزاء والخاء المعجمتين والراء المهملة من زخر الوادي اذا امتد جدا وارتفع والنوال العطاء والباء كما عرفت في بكماله في كل علم متعلق بتحرير يقال تبحر في العلم اي تعمق وتوسع فيه من متعلق بخياله اي بازائه وعالم بفتح اللام اي مرتبة العلم بكل العالم سحبان اسم رجل من بني وائل كان اعيا بليغا يضرب به المثل في البيان على وزن فعل من العجائب من التي على خلاف القياس وقد عي في منطقه وعي ايضا فهو عيي على وزن فعيل على وزن فعل ومعن بفتح الميم وسكون العين المهملة معن ابن زائدة الشيباني كان اجود العرب والبليغ من البلوغ وهو الوصول من حد نصر والبخل ضد الجود والافضال الاحسان والتدبير في الامر ان ينظر الى ما يؤول اليه عاقبته والتاقب للضمير ترك مفعول بيذل قصدا الى ليس عنه لفظه موكدة له ولذا ترك العطف فكانها الفاظه من ماله في حق الانتفاع والبذل وفيه اشارة الى انتفاع الناس بماله وبذله اياه امر مقرر كاريب فيه والتزاحم ابو هي كردن الوجنات جمع وجنة مثلثة الواو وكذلك الجبهة ما ارتفع من الخدين ومترقع اسم فاعل من ترقع اي لبس البرقع في حصل افعاله مطلقا برقع الانوار اشارة الى الجميع افعاله جميلة فتاماض من القشو بما كنه شديد من حضر وترك المتعلق للتعميم الغرة بياض في جبهة الفرس فوق الدرهم وغرة كل شيء اوله واكرمه نعلى الاول استعارة بالكناية تخييلية وعلى الثاني حقيقة والمقصود عادة باحتياج الغير اليه دائما وفيه من المبالغة ما لا يخفى مدين قرية شعيب عليه السلام والمارجيم مارنة وهي الحاجة واضافة المدين اليهم من قبيل لجين الماء والماء والسقي ترشيح لذلك التشبيه والامة الجماعة وضمير منه للماء وفيه تلميح الى قوله تعالى ولما ورد ماء مدين وجد عليه امة من الناس يسقون فان رفع عطف على الحقة والسماك كوكبان نيران من الثوابت السماك الاعزل والسماك الرامح واضافته الى الفضل كلجين الماء وكذا كوكب الامل ولا يخفى ما في ذكر السماء والكوكب والبروج والشرف من لطافة تلازم التعري والله ولي الانعام وكفى به وكيلا جملتان انشائيتان للانشاء الاستعانة به تعالى والتوكل عليه اورده دفعا لما يوهم ما سبق من التجانب في حصول الامل الى قبول المهد وختم كتابه رب يسر بالخير قوله التحرير في الصحاح التحرير العالم المتقن ونقل عنه التحرير البليغ في العلم كانه ينحر الشيء علما ونقل يقال نحرت كتابا كذا علما اي علمته حق العلم كذا ذكره الجاربردي في شرح الكشاف وما يقال انه لفظ يوناني غير ثابت اسمي يعني التحرير بالمعنى المذكور ماخوذ باعتبار اصل اللغة من النحر وهو في اللبة مثل الذبح في الحلق

والمناسبة المغلبة وانما قال كانه لعدم الجزم بالاخذ لجواز ان يكون موضوعا لهذا المعنى بالاصالة لكن تعميم
التحرير بحيث يشمل العلم والعمل مما لا يظهر له وجه لان الماخوذ في التحرير ليس الا كمال العلم ولعل المراد به مزاولة العلم
وتكراره فان الاتقان والبلوغ الى الكمال لا يحصل الا بها **قوله** عاملاه اى جزاؤه على عمله المعاملة ههنا بمعنى العمل
اختارها للتعدية والمبالغة ملتبسا بلطفه سمى جزاء العمل عملا بطريق المشاكلة ثم بنى منه صيغة المفاعلة والخطر بالبال
قدر كذا في الصحاح **قوله** بعدما يتمن بالتسمية كلمة ما مصدرية وفي زيادة لفظ التيمن اشارة الى المتعلق الحقيقي للباء
في بسم الله متروك اعني ملتبسا و متبركا وما قيل ان متعلق الباء ابتداء ليس معناه ان الجار والمجرور ظرف لغو متعلق بالمفعول
للابتداء بل المراد به ظرف مستقر واقع موقع الحال والعامل فيها ابتدا لكن افاده الشارح في حواشي التلويح ووجه ذلك
بان الحق التبرك في تصنيف الكتاب كله باسم الله لا مجرد اوله **قوله** في تعقيبه اى في ذكر الحمد بعد التسمية فان
مدخول الباء هو المعقب فان قلت هذه العبارة بعد قوله بعدما يتمن بالتسمية مستدركة قلت ربما يتوهم من ذلك
ان النكات انما هي في ايراد الحمد لله بخصوصه وليس كذلك فان ايراد التحميد مطلقا بعد التسمية يتضمن النكات المذكورة
وان تلك النكات انما هي في ايراد التحميد بعد التسمية واختياره على شيء آخر من غير ان يكون للذكر التسمية مدخل فيجوز
ان يكون معنى العبارة المذكورة قال الشارح بعد التسمية الحمد لله ولم يورد بعده شيئا آخر لكن اعلى ما قاله الفاضل
الهروي في حواشيه على المطول ان معنى قوله افتتح كتابه بعد التيمن بالتسمية بحمد الله انه افتتح بعد التيمن بالتسمية بالحمد لله
ولم يورد بعده شيئا آخر اه ولا خفاء في ان الاجماع لم ينعقد على انه لا بد من ذكر الحمد لله بعد التسمية ولا يذكر شيء بعدها
امر لغريب على انه اذا ذكر الحمد ذكر بعد التسمية على ما يدل عليه كلام الشارح في التلويح وان ليس الا امتثال
بالحديثين في ذكر الحمد دون امر آخر بل في ذكرهما قال المحشي المدقق انما ذكره بعد قوله بعد التيمن بالتسمية
لانه لا اقتداء في تعقيب التيمن بالتسمية بالتحميد اذ لا معنى للتيمن في حق الملك المجيد اقول ذكر الفاضل التفتازاني
في تفسير الفاتحة بعد حمل الباء في التسمية على الملابسة هذا اى التسمية وما بعدها الى آخر السورة مقول على السنة
العباد فعلى هذا يتحقق تعقيب التيمن بالتسمية بالتحميد في الكلام المجيد ولا يلزم التيمن في حق الملك المجيد ثم لا
يخفى على ذي فطنة ان كل واحد من النكات مستقل فان التعقيب اسلوب الكتاب المجيد ومما انعقد عليه الاجماع
وان لم ينعقد على ذكرهما وفيه امتثال بحديثي الابتداء فلا حاجة الى ما قيل ههنا امور ثلثة احدها الابتداء بالتسمية
والثاني تاخير التحميد عن التسمية والثالث جمع التسمية والتحميد وفي الاول عمل بما شاع وفي الثاني اقتداء باسلوب الكتاب وفي
الثالث امتثال بالحديثين وبما ذكرنا ظهر انه ليس ترك التحميد بعد التسمية على ما نقل عن بعض المصنفين خرقا للاجماع لانه انما انعقد

على التعقيب واما لزوم عدم الامتثال بتسمية ولانه صرح بعض شراح البخاري بان في صحة حديث التحميد مقالا
بلا يصلح للحجة وقد وقع كتب رسول الله صلعم الى الملوك وكتبه للقضايا مفتحة بالتسمية دون التحميد ولانه ذكر
الامام النووي في اول شرح المسلم ابتدا بالحمد لحديث ابي هريرة رضي الله عنه كل امر ذي بال لم يبدا فيه بحمد الله ثم
فهو اجذم وفي رواية بالحمد فهو اقطع وفي رواية اجذم وفي رواية بذكر الله وفي رواية ببسم الله الرحمن الرحيم ثم ذكر في
باب كتابه صلعم الى هرقل بالتسمية فقط فعلم ان المراد بالحمد ذكر الله لانه صلعم صدر الكتاب بالتسمية دون التحميد ولهذا
ذهب الشيخ ابن الحاجب الى ان لفظ الحمد انما يحتاج اليه في الخطب دون الرسائل والوثائق وكان الحمد حقيقة اظهار
صفات الكمال وهو حاصل في التسمية واعترض الفاضل الچلپي على هذا الوجه بانه انما يتم لو كان عبارة الحديث بحمد الله
تعالى واما اذا كان بالحمد لله على ما سمعنا من الاستاذين فلا يتم الامتثال الا بذكر العبارتين اقول لا يخفى انه ليس المراد
بالحمد لله هذا اللفظ خاصة بل يؤدي مؤداه والا لم يكن المبتدأ بحمد الله وغيره مبتدأ بالحمد لله وممتثلا مع
انه خلاف المقرر عند الكل على انك قد سمعت اختلافات الروايات فوجه الجمع ان يحمل في كلها على اظهار صفات
الكمال قيل ان المامور به في الحديثين هو الابتداء بهما دون التعقيب فلا يتحقق الامتثال به اقول ان اراد بقوله ان
المامور بالابتداء مطلق الابتداء سواء كان في ضمن التعقيب او لا فلا شك ان التعقيب يستلزم الامتثال بهذا المعنى وان اراد
الابتداء بشرط عدم التعقيب فهو بالتسان ممنوع ولذا قيل ان الامر بالابتداء بهما امر بالتعقيب اذ لا يتحقق الا
الذكر بهما بدون التعقيب قوله وما يتوهم من تعارضهما اه وجه التعارض ان البدأ والابتدأ معناه التصدر
ومعنى بدات الكتاب بكذا جعلته في اوله بناء على ان الجار والمجرور واقع موقع المفعول به وهو متصل بالامرين فالعمل
باحد الحديثين يفوت العمل بالآخر فندفع قوله اما بحمل الابتداء على العرفي اه يعني ان المراد بالابتداء في
الحديثين العرفي وهو ذكر الشيء قبل المقصود وهذا امر ممتد يكون الابتداء بهذا المعنى بامور متعددة من التسمية والتحميد وغيرهما
وهذا المعنى قد يتحقق في ضمن الابتداء الحقيقي وقد يتحقق في ضمن الابتداء الاضافي فلا حاجة الى ما قال الفاضل الچلپي من ان
المراد بحمل الابتداء الواقع في حديث الحمد على العرفي اذ هو تخصيص بلا فائدة بعيد عن عبارة المحشي اذ المناسب ان يقول اما بحمل
الابتداء في احدهما على الحقيقي وفي الآخر على العرفي او الاضافي قوله او بحمل احدهما على الحقيقي المراد بالابتداء الحقيقي ما يكون بالنسبة الى جميع
ما عداه وبالاضافي ما يكون بالنسبة الى البعض على قياس معنى القصر الحقيقي والاضافي فلا يرد ما قيل ان كون الابتداء بالتسمية
حقيقيا غير مطابق للواقع اذ الابتداء الحقيقي انما يكون باول الجزء التسمية لان الابتداء الحقيقي بالمعنى المذكور لا ينافي ان يكون بعض اجزائه
متصفا بالتقديم على البعض كما ان القرآن متصف بكونه في اعلى مرتبة البلاغة بالنسبة الى ما سواه لا ينافي ان يكون

بعض سورة بلغ من بعض قوله ولذا تحمل الباء اه يعني ان المراد بالابتداء في كلام المحدثين الابتداء الحقيقي والباء في
قوله بسم الله وبحمد الله ليس صلة الابتداء بل هو للاستعانة فيصير المعنى ان كل امر ذي بال لم يبدأ ذلك الامر
باستعانة التسمية والتحميد يكون اجذم واقطع ولا خفاء في انه يمكن استعانة في امر بامور متعددة فيجوز ان يستعان
بالابتداء ايضا بالتسمية والتحميد بل بامور اخر لكن يلزم ان لا يكون شيء من الحمدلة والبسملة جزء من المبتدا اذ لا يجوز
الاستعانة في الشيء بجزئه اذ لا يكون جزء الشيء آلة له ويمكن ان يلتزم ذلك ومن ادعى الجزئية فعليه البيان ويلزم ترك
التادب في بسم الله بجعله آلة لكن قال السيد الشريف قدس سره في حواشي الكشاف ان كون اسم الله آلة ليس الا باعتبار
انه يتوسل اليه ببركته فقد رجع الى معنى التبرك وقد رجح الاستعانة بانه يدل على ان الفعل بدون اسم الله كلا فعل
فهو اولى من هذه الحيثية من الحمل على التبرك قيل فيه نظر لان الكلام في الابتداء مستعينا بامر ينافي الابتداء مستعينا
بامر آخر وان لم يكن بين الاستعانتين تناف وههنا كذلك لان الابتداء مستعينا بالتسمية يوجد في ان التلفظ بالتسمية
دون الابتداء مستعينا بالتحميد وبالعكس اقول لا نم ان الابتداء بشيء باستعانة التسمية يوجد في ان التلفظ بها فقط
فان الاستعانة بها تبقى وتستمر الى تمام الامر المشروع فيه وكذا الحال في الاستعانة بالتحميد اذ ليس الاستعانة بهما الا
بالتبرك الحاصل بذكرهما وهو باق من اول المشروع فيه الى آخره ولو كان الاستعانة في ان التلفظ فقط يلزم ان
لا يكون الامر الذي شرع فيه متصلا بذكر التسمية مستعانا بها لعدم وجود التلفظ بالتسمية في وقت الشروع في
ذلك الامر نعم هذا الاعتراض جار على تقدير الملابسة على ما يأتي مع دفعه ولعل منشاء الاعتراض توهم ان الاستعانة
بهما مثل الاستعانة بالآلات الصناعية حيث ينقطع الاستعانة بها عند تركها واجاب المحشي المدقق بان معنى الابتداء
مستعينا بالتسمية والتحميد الابتداء حال كون المبتدي بحيث كان قد وقع منه الاستعانة بهما لعدم تخلل الشيء بين الابتداء
وذكرهما قوله او للملابسة اه اي يجوز ان يكون الباء في الحديثين للملابسة فالابتداء محمول في كليهما على الحقيقي فيكون
المعنى كل امر ذي بال لم يبدأ متلبسا باسم الله وحمده يكون اجذم وقطع الوصل ذلك الامر ولا يكون ذلك الشخص او ذلك
الامر متلبسا حين الابتداء بهما يكون اجذم واقطع قوله ولا يخفى ان الملابسة اه دفع لاعتراض مقدر وهو ان يقال التلبس
بهما حين الابتداء محال لان التلبس بهما لا يتصور الا بذكرهما وذكرهما معا محال فلو ابتدأ حين ذكر التسمية والتلبس
بها لا يكون متلبسا بالتحميد ولو عكس لا يكون متلبسا بالتسمية وحاصل الدفع ان الملابسة معناها
الملاصقة والاتصال وهو عام يشتمل الملاصقة بالشيء على وجه الجزئية بان يكون ذلك الشيء جزء لذلك الامر ويشتمل الملاصقة
بان يذكر الشيء قبل ذلك الامر بدون تخلل زمان متوسط بينهما فيجوز ان يجعل التحميد جزءا من الكتاب بذكر التسمية قبل التحميد

بلا توسط زمان بينهما فتكون الحمد اى تلبس المبتدى بهما اما التلبس بالتحميد فظاهر لان الابتداء بالبسملة تلبس بالتحميد لان ابتداء الامر بعينه ابتداء التحميد لكونه جزء منه واما بالتسمية فلكونها مذكورا قبله بلا توسط زمان ولم يرد المحشي بقوله فيكون ابتداء الا ابتداء التلبس بهما ان الابتداء ان المصاحبة والمقارنة بهما حتى يرد عليه ان كل واحد من التسمية والتحميد زمانى لا يمكن اجتماعهما فى زمان واحد والتلبس باحدهما قبل التلبس بالآخر وكيف يتصور مقارنتهما ومصاحبتهما فى آن واحد قال المحشي المدقق وفيه ان كون الملابسة التى هى المعنى الباء بمعنى الاتصال محل بحث مع ان الظاهر ان المقصود من الحديثين على تقدير الملابسة المبتدى او المبتدا بهما لا ملابسة الابتداء بهما اقول ذكر الشيخ المحقق جلال الدين السيوطى فى شرحه للالفية قال اصحابنا باء الملابسة نوعان احدهما الباء التى لا يصل الفعل الى مفعوله الا بها نحو مررت بزيد لما التصق المرور بمكان يقرب من زيد جعل كانه ملتصق بزيد والاخرى التى يدخل على المفعول المنتصب بفعله اذا كانت تفيد مباشرة الفاعل للمفعول نحو امسكت بزيد الاصل امسكت زيدا وادخلت الباء ليعلم ان المسك كان بمباشرة منك بخلاف نحو امسكت زيدا بدون الباء فانه يطلق على المنع من التصرف بوجه من غير مباشرة انتهى فعلم ان باء الملابسة تستعمل بمعنى الاتصال بلا فصل كما فى مررت بزيد وبمعنى المقارنة والمباشرة بمدخوله كما فى امسكت بزيد فاندفع البحث الاول واندفع ما اورده بعض الفضلاء ان باء الملابسة تستدعى صدور الفعل عن فاعل الفعل الذى هى فى حيزه وتعلقه بمفعوله حال تلبسه بمجرورها وهو البين المكشوف ان ذلك يأبى عن وقوع الابتداء بالمجرور على وجه الجزئية فان الجزئية من المتبادر عنها فى كما علمت امسكت بزيد من ان المجرور فيه غير الممسوك والجزئية من الابتداء غيره وهو واما ما ذكره بقوله مع ان الظاهر الخ فاقول قد علمت ان المراد تلبس المبتدى لا تلبس الابتداء مع ان المبتدى والمبتدا ملابسان بالابتداء والابتداء ملابس بهما فكانا ملابسين بهما واعلم ان ما ذكره المحشي انما هو على تقدير ارادة الملابسة الحقيقية اما اذا حمل على الملابسة بمعنى التبرك بهما كما هو المقصود فلا حاجة الى جعل احدهما اجزاء كما لا يخفى ثم اعلم ان وجه الملابسة انما يجرى فيما اذا كان للمبتدا مما يمكن ان يكون احدهما جزءا منه ولا يجرى فى نحو الذبح والاكل وما قيل ان التلبس على وجه الجزئية يفوت ما هو المقصود من حمل الباء على الملابسة اعنى التلبس باسم الله تعالى فى تمام التصنيف ففيه ان المحشي لم يعين جزئية التسمية بل يجب ان لا يجعل جزءا لئلا يفوت التحقيق المحمول عليه ان استلزام الجزئية اللغوية الذى كون محل نزاع اذ ليس التلبس بهما الا التبرك والتيمن بهما ولا مدخل فى هذا الجزئية والخروج قال المحشي المدقق معنى كون الابتداء ملابسا بهما ان الابتداء وقع حال كون المبتدى بحيث كان قد وقع منه الملابسة وان كان حقا فى الامتداد تعالى

ولا يخفى ان قوله يعم وقوع الابتداء بالشئ اه يابى عن هذا التوجيه فانه يدل على الاتصال قسم من الملابسة
ويمكن ان يوجه كلام المحشى ويكون المراد بالتلبس هو المصاحبة بان المراد بقوله ان الابتداء ان التلبس بهما
ان مان الابتداء زمان التلبس بهما اذ ان الابتداء الذى هو بعينه ان التلبس بالتحميد ملحق بالذى الذى هو ان التلبس
بالحرف الخير من التسمية فيكون الزمان الذى فيه الابتداء وهو الزمان المركب من ذينك الانين هو بعينه زمان
التلبس بهما كما لا يخفى لكن قوله يعم يابى عن هذا التوجيه ايضا قوله الظاهر ان الباء صلة التوحد بمعنى الباقى قوله بجلال ذاته
الى الاتصال معنى التوجه اليه فالجار والمجرور ظرف لغو سواء كان الباء للظرفية فيه كما يشعر به عبارة المحشى او للالصاق
ماخوذ من وصلت الشئ اذا ربطته باخر وهذا هو الظاهر لانه لا يحتاج الى التكلف الذى يحتاج اليه الذى يجى اليه الملابسة
لان معنى التوحد المتعدى بالباء الانفراد ثم الاستقلال لمدخولها يقال توحد برايه اى استقل وتفرد به فمعنى التوحد بجلال
الذات المنفرد بجلال الذات بمعنى عدم شركة الغير فيه واستقلاله به من غير ملاحظة الثبوت بدون صنع او لكمال
وان امكن اعتبارهما لانه خلاف الاستعمال كما نقل عنه ولا يقصد فيه معنى الكمال ولا عدم دخول الغير في ثبوت الحق
بل مجرد الاستقلال وان امكن اعتبارهما ههنا قوله او الذات الجليلة على نحو اه اى يكون اضافة الجلال الى الذات
اضافة الصفة الى الموصوف كما فى حصول الصورة نقل عنه فعلى هذا فيه رد على قدماء المعتزلة حيث قالوا ان ذات
الواجب وذوات الممكنات متشاركة فى تمام الماهية انتهى قال بعض الفضلاء هذا الرد انما يتم لو كان المراد بالذات فى
قوله او الذات الجليلة الماهية الكلية اما لو كان المراد ما يقابل الصفة اعنى الماهية الشخصية القايمة بذاتها فلا قوله
لا معنى لوصفه تعالى بالتوحد فيه اذ كل احد منفرد بذاته الشخصية فتعين ان يكون المراد الماهية الكلية ويتم الرد قوله
ويحتمل ان يكون للملابسة اى يكون للملابسة فاعل الفعل بدخول الباء حال قيامه بالفعل واتصاله اليه والجار والمجرور
ظرف مستقر حال عن ضمير المتوحد فمعنى التوحد بجلال الذات المتصف بالوحدة حال كونه ملتبسا بجلال الذات
وبما ذكرنا المراد من معنى الصلة ايصال الفعل الى مدخول الباء ومعنى الملابسة الملتبس فاعله به وانه على الاول ظرف
لغو وعلى الثاني ظرف مستقر ظهر وجه التقابل بين التوجيهين واندفع ما قال الفاضل المحشى من انه بقى ههنا بحث وهو ان
الباء ما جعلت الملابسة ينبغي ان يكون الملابسة سواء جعلت صلة المتوحد او لم تجعل فلا يحسن جعلها الملابسة
قسيما لكونها صلة وانما قلنا ينبغي ان يكون للملابسة لان الباء لها معان مذكورة فى علم النحو والمناسب ههنا هو معنى
الالصاق او معنى الظرفية وظاهر ان معنى الملابسة من قبيل الالصاق بل يجاء اذ ذلك معنى مغاير الالصاق قوله فى احدى
اذا كان الباء للملابسة لابد لاختيار صيغة التفعل من نكتة لانه كلام البليغ فعينئذ تقول ان معنى التوحد اما بمعنى المنفردة

بلا ورصنعه كان تحجّر في قولهم تحجّر الطين اي صار حجرا بلا عمل ومدخل من الغير بحسب الظاهر ومعنى الصيرورة انما هو
هو الكون والاتصاف فلا اشكال في اتصافه تعالى وان كان هو الكون مع الانتقال فلا بد من تجريده عنه
لا سيما على الله تعالى ففي اختيار صيغة المتوحد على الواحد اشارة الى ان اتصافه بالوحدة من ذاته ليس للغير
مدخل فيه مجازا في الواحد قوله واما التكلف اي اما ان يكون صيغة التفعل على تقدير الملابسة للتكلف كما في قولهم تورع
فلان اي اختاره على كلفة ومشقة لا على طبع وهذا محال في ذاته تعالى فوجب ان يحمل على لازمه اعني الكمال لان الفعل
الذي يحصل بالكلفة يكون على وجه الكمال ففي اختيار المتوحد على الواحد اشارة الى اتصافه بالوحدة الكاملة بخلاف
الواحد فانه غير مشعر به نقل عنه المعنى الاول من فروع التكلف ولهذا لم يعده ارباب اللغة معنى مستقلا وانما
قالوا هو بناء في خصوصية زائدة ليست في اصل التكلف انتهى فيه دفع لما قيل ان الصيرورة ليست معنى مستقلا
حقيقة عند ارباب اللغة فينبغي ان يقتصر على التكلف ولعل وجه الفرعية ان الفعل الذي يكون على وجه الكلفة
والمشقة يلزمه صيرورة الفاعل من حال الى حال فاستعمل صيغة التكلف في الصيرورة مطلقا وهو الذي غلب في
استعماله على ما ذكره الشيخ الرضي في شرح الشافية ولا اقدم المحشي هذا التوجيه لكن اعتبر معناها ههنا خصوصية
كونه بدون صنع وهذه ليست متحققة في اصل التكلف بل يكون بالصنع قطعا فلذا صحت المقابلة بينهما وبما ذكرنا اندفع
ما قال المحشي المدقق فيه ان كون المعنى الاول من فروع التكلف محل بحث قوله فمعنى المتوحد بجلال الذات الاتصاف
بالوحدة الذاتية اي على تقدير ان يكون الباء للملابسة وصيغة التوحد للصيرورة اعني الكون معنى المتوحد المتصف
بالوحدة التي منشاها الذات مع ملابسة جلال الذات وعلى تقدير ان يكون للتكلف اعني الكمال معناه المتصف
بالوحدة الكاملة وهي الوحدة في الذات والصفات بلا مدخلية الغير مع ملابسة جلال الذات نقل عنه
الصفات السلبية وبها كمال الوحدة واما على تقدير حمل على الكون لا
وعلى تقدير حمله على الكمال يجب ان يحمل الباء للسببية انتهى وذلك لان الجلال عبارة عن ما للذات مدخل في الاتصاف بالوحدة الذاتية
فلزوم ان لا تكون الباء ثانية وكذا لا يصح عطف الكمال عليه هذا نهاية تحرير كلام المحشي موافقا للظاهر عبارته
وحواشيه قال القاضي الجلبي في توجيهه ان معنى قوله فمعناه حين اذ ان الذات يجوز ان يكون الباء صلة والملابسة
بان صيغة التفعل بحسب اللغة اما للصيرورة مع الصنع نحو تقطعت فتقطع او بدون الصنع نحو تحجر الطين واما للتكلف
ولما استحال حمل صيغة التفعل في شانه تعالى على الحقيقة اللغوية سواء كانت صيرورة او تكلفا وجب التجوز عنها الى
على الكمال كما قيل في المتكبر ونحوه فصيغة التفعل فيه للكمال دون الصيرورة او التكلف اما استعماله العين

واما الصيرورة بدون الصنع فلانه ان اريد معناه الحقيقي اي الكون مع الصنع والتكلف فبطريق الانتقال كالتجري والتولد
فهو ايضا ظ واما اذا اريد مطلق الكون فلان الصيرورة لا تستعمل في اللغة الا على الحوادث فلا يجوز اطلاق صيغة التفعل بمعنى الصيرورة والتكلف
على الله تعالى واذا كان صيغة التفعل في شانه تعالى محمولة على الكمال فمعنى التوحد بجلال الذات على تقدير ان يكون الباء صلة الاتصاف
بالوحدة الكاملة الذاتية غاية الكمال او الاتصاف الكامل وعدم شركة الغير في جلال ذاته او ذاته الجليلة او الاتصاف بالوحدة
الكاملة مع ملابسة جلال الذات على تقدير ان تكون للملابسة انتهى قول لا يخفى انه تكلف محض لوجوه اما اولا فلانه
لا وجه ح لظهور كون الباء صلة للتوحد لانه على كلا التقديرين يحتاج الى حمل صيغة التوحد على الكمال واما ثانيا فلان
قوله كما لا يخفى على ذي الفطانة اذ المناسب ان يقول وصيغة التفعل بدون التفريع واما ثالثا فلان
قوله بدون صنع مع تقويته بقوله كقولهم تحجر الطين قوله ومنه التكون والتولد يصير مستدركا اذ يكفي ان يقول وصيغة
التفعل اما للصيرورة واما للتكلف ولا يخفى على هذا التقدير لزوم ان صيغة التفعل بحسب الاستعمال منحصر في الصيرورة
بدون صنع وفي التكلف بل هو مستعمل للصيرورة مع الصنع بل لمعان اخر ايضا فتقييده بقوله بدون صنع كما يدل
او لا دليل على انه اراد ان صيغة التوحد محمولة في شانه تعالى على الصيرورة بدون صنع كما لا يخفى على من له اطلاع
باسلوب الكلام واما رابعا فلانه لا مناسبة بين الصيرورة والكمال حتى يحمل في شانه تعالى عليه واما خامسا فلانه
اذا كان قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية اشارة الى معنى التوحد على ان يكون الباء صلة يكون ما سبق من قوله بمعنى
التوحد بجلال الذات عدم شركة الغير في جلال الذات او الذات الجليلة مستدركا على ان حمل قوله الاتصاف
بالوحدة الذاتية على ذلك التقدير تكلف بارد غاية البرودة ثم قال واما حملها تجوزا على الكون المطلق فهو وان صح
لكن حملها على الكمال اولى وفيه ان حملها على الكون المطلق ليس باعتبار التجوز بل بتجريدها عن بعض المعاني فيكون حقيقة
قاصرة وليت شعري ما وجه اولوية الحمل على الكمال مع ان مو د اهما واحد اذ المعنى على تقدير الحمل على الكون المطلق
المتصف بالوحدة التي ليس للغير مدخل فيه بل منشاها ذاته وعلى تقدير الكمال المتصف بالوحدة الكاملة وهي التي
تكون في الذات والصفات ولا يكون للغير مدخل في الاتصاف بها بل الحمل على الكون اولى لانه عمل بالحقيقة القاصرة
بخلاف الكمال فانه مجاز بذكر الملزوم وارادة اللازم ثم قوله الاولى كون الضمير الخ اعلم ان الاحتمالات ههنا
اربعة لان ضمير حججه اما ان يكون لله او للنبي وعلى كلا التقديرين اما ان يكون اضافة الساطع الى الحجج من اضافة
الصفة الى موصوفها فعلى تقدير كون الضمير لله تعالى يفيد ان آية نبينا اعظم من آيات سائر الانبياء اذ يصير المعنى
المؤيد بساطع من بين جميع حجج الله تعالى اي المعجزات الدالة على صدق الانبياء فان الحجة انما يقال باعتبار الغلبة

على الخصم او المؤيد بجميع حجة الساطعة بناء على ان الجمع المضاف يفيد الاستغراق على ما تقرر في الاصول لو
كان غير نبينا مؤيدا بالحجة الساطعة لم يكن نبينا مؤيدا بالساطع من بين جميع حجج الله تعالى اذ بجميع الحجج الساطعة
لكن عبارة المحشي ناظرة الى التقدير الاول اعني كون الضمير راجعا الى الله تعالى واضافة الساطع الى الحجج معنوي
حيث قال ليفيد ان اية نبينا ولم يقل ايات نبينا وعلى تقدير ان يكون الضمير لمحمد عم ينبغي ان يحمل اضافة الساطع
الى الحجج على اضافة الصفة الى الموصوف ليفيد التمدح بان نبينا مؤيد بحجج جميعها ساطعة بخلاف ما اذا كانت معنوي
فانه يخرج عن هذا التمدح اذ يصير المعنى المؤيد بساطع من بين جميع الحجج التي اظهرت على يديه بل كلام فيه اذ سائر
الانبياء اما مؤيد بحجة ساطعة من بين جميع حججهم او حججهم متساوية فيلزم تساويهم معه او فضلهم عليه لذلك ع
المحشي على تقدير كون الضمير لمحمد عم قوله الساطع حجة من قبيل اخلاق ثياب بما ذكرنا اندفع ما قيل انه على تقدير
ان يكون الضمير لله افادت ان اية نبينا اعظم من ايات سائر الانبياء انما يتم اذا كان في العبارة اشعار بان سائر
الانبياء لم يؤيد وا بامثال هذه البراهين في السطوع والظاهر انها غير مشعرة لانه اذا كان الجمع المضاف
للاستغراق كما هو الاكثر فاشعار العبارة بها ظاهر لان المتبادر من السطوع من بين جميع الحجج ان يكون سطوعه بالنسبة
الى كلها كما يقال هذا الشجر مرتفع من بين الاشجار اي بالنسبة الى كلها نعم انها لا تدل عليه بطريق القطع لكن
المقام خطابي يكفي فيه الظن قال المحشي المدقق في توجيه قوله ليفيد ان اية نبينا اعظم من ايات سائر الانبياء على ان
المراد بافراد الحجج التي جمعت هي بالقياس اليها حجة كل واحد واحد من الانبياء بان يكون جميع حجج هذا النبي فرد او
حجج نبي اخر فرد اخر وهكذا فكانه قال بساطع جميع حجج الله التي اكرم بها الانبياء وعلى ان الاضافة للاستغراق
والا لم تدل لعظمة اية نبينا على ايات سائر الانبياء على ما لا يخفى وليس المراد كل واحد واحد من حجج الله مطلقا
ولا كل واحد واحد من حجج الانبياء كذلك والا يصير المعنى المؤيد بساطع جميع حجج الله وان كان بعضها حجة نفسه
وح لا يفيد سطوع جميع حجة بل سطوع بعضها والمقصود هو الاول على ما نقل عنه في الحاشية على قوله فساطع حجج
من قبيل اخلاق ثياب من قوله فالمعنى الحجج الساطعة فيدل على سطوع جميع حجة اقول ولا يخفى انه لا حاجة الى تكلف
اعتبار جميع حجج نبي حجة واحدة وجعلها فردا من الحجج التي جمعت بالقياس اليها بل الظاهر ان المراد كل واحد واحد من حجج الله
تعالى التي جاءت بها الانبياء واما عدم افادته سطوع جميع حجج نبينا فلا يضر لان المقصود التمدح واظهار
شرف مرتبته على سائر الانبياء وهو حاصل لانه حجة ساطعة على جميع الحجج وان كان بعض تلك الحجج حجة نفسه بلا
حجج سائر الانبياء ويدل على ذلك قوله ليفيد ان اية نبينا اه بافراد لفظ الاية وما نقل من الحاشية على قوله انا

خبرية انما هو على التقدير ان تكون الضمير المجرور عم فانه لو لم يجعل من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف لا يفيد التمدح
واظهار شرفه على سائر الانبياء على قومه فتأمل **قوله** اما على توهم اما الخ الفرق بين توهم اما وتقديرها
ان معنى التوهم حكم العقل بواسطة الوهم انها مذكورة في النظم بواسطة كثرة عبارة بها في امثال هذا المقام فيكون حكما
كاذبا ومعنى التقدير انها مقدرة فيه ويجعل في الاحكام كالمذكورة فهو حكم مطابق للواقع وبالجملة كلا الوجهين ذكرهما
السيد قدس سره وتبعه من جاء بعده لكن الشيخ الرضي صرح بان تقدير اما مشروطة بكون ما بعد الفاء امرا او نهيا وما
قبلها منصوبا به كقوله تعالى وربك فكبر والى ان يقال بيان الفاء لاجراء الظرف مجرى الشرط كما ذكره الشيخ الرضي
في قوله نعم واذ لم يهتدوا به فسيقولون هذا **قوله** بطريق تعويض الواو متعلق بالتقدير اذ لا يجوز الجمع بينها وبين
اما لانها في اوائل الكتب اما من الاقتضاب او فصل الخطاب كما هو المشهور وكلاهما يقتضيان الانقطاع عما قبله واما على تقدير
التوهم فالواو اما لعطف الجملة على الجملة بناء على ان هذه الجملة لانشاء مدح العلم والمختصر او على ان جملة الحمد والصلوة
خبارية لما ان اخبار الحمد يستلزم الحمد والصلوة يدل على التعظيم واما لعطف القصة على القصة والجامع ان السابق تمهيد
للتأليف وهذا بيان لسببية والظرف معمول القول المفهوم من السياق **قوله** كما وقع في عبارة المفتاح حيث قال اما
بعد فلان خلاصة الاصلين اه ذكر بعض المحققين انه اذا قصد باما ضبط الاجمال بعد التفصيل يكون بمنزلة
ان يقول وبالجملة فيجوز الجمع بينها وبين الواو وفائدتها تاكيد مضمون الكلام وما وقع في المفتاح من هذا القبيل يريد
قوله خلاصته واما اذا كان من الاقتضاب او فصل الخطاب كما فيما نحن فيه فلا يجوز **قوله** القواعد جمع قاعدة
وهي الاساس يعني ان القاعدة ههنا بالمعنى اللغوي لا الاصطلاحي يعني القضية الكلية المنطبقة على احكام الجزئيات
قوله لان العقائد الخ حاصله ان العقائد سواء كان العقل كافيا في اثباتها ولا يتوقف اثباتها على الشرع كمسئلة
وجود الواجب وعلمه وقدرته وكلامه وارادته او لا يكون كافيا كمسئلة الحشر واحوال الجنة فان ثبوت امثال هذه
انما هو بالشرع يجب ان يأخذ جميع تلك العقائد من الكتاب والسنة ليعتد بها ويعتمد عليها والا لكانت كمسائل الحكمة
الالهية العقلية الصرفة التي لا تصلح للاعتداد اذ كثيرا ما يحكم العقل بمقتضيات الوهم التي يجب تنزيه الله تعالى
عنها واذا كانت من حيث الاعتداد موقوفة على الكتاب والسنة اساسا لها والحال ان ثبوت الكتاب والسنة يثبت
يتوقف على المسائل الكلامية من كون الواجب موجودا قادرا عالما مريدا او مرسلا للرسل ومصدقا لها اذ لو لم
كل منها لم يثبت الكتاب والسنة كما لا يخفى فيكون الكلام اساسا للكتاب والسنة اللذين هما اساسان للعقائد
الاسلامية نقل عنه فان قلت اولا ان العقائد من الكلام وكون الكلام اساس نفسها يقتضي كون الشيء اساسا لنفسه

ولا يتوقف الكتاب الا على المسائل الاعتقادية وثانياً ان كلام اساس العقائد لان اساس الاساس اساس لما اسس
اساس علم الكلام اذ من العقائد من الكلام فاساسها اساسه فالكتاب اساس اساس العقائد فالقرينة الثانية
تنزل الكتاب والسنة منزلة الاولى قلت ولا الحصر المذكور وان سلم فالعقائد بحسب اعتقادها يتوقف على
الكتاب للتوقف على العقائد بحسب ذاتها وثانياً ان المتبادر من اساس الشئ هو الاساس بالذات وان سلم
فاساس الفن ما يتوقف هو عليه لا بعض مسائله وان سلم فاساس الكتاب هو ذات العقائد والكتاب هو اساس
العقائد من حيث الاعتقاد فلا يكون اساساً لها من حيث هو اساس فليتأمل انتهى فما ذكره وارد بطال التوجيه الملائم
لكونه اساس الاساس بانه يستلزم اساسية الشئ لنفسه لان جميع العقائد على ما ذكرتم يتوقف على الكتاب وهو لا يتوقف
الا على المسائل الاعتقادية فلا بد ان يريد بالمسائل التي جعلتموها اساساً له تلك المسائل الاعتقادية فيلزم ان
يكون بعض العقائد اساساً لجميعها ومن جملتها ذلك البعض فيلزم اساسية الشئ لنفسه ولا يخفى ان قوله العقائد من الكلام ما
لا يحتاج اليه اللهم الا ان يقال المقصود منه الاشارة الى انه كما يلزم اساسية العقائد لنفسها كذلك يلزم اساسية
الكلام لنفسه وذلك لان العقائد من الكلام فاساسها اساسه فالكتاب اساس الكلام والكلام اساس له فيكون الكلام اساساً
لنفسه وما ذكرنا ثانياً معه لا واد القرينة الثانية للترقي وحاصله ان الكلام اساس العقائد لانه اساس الكتاب الذي هو اساس
العقائد واساس الاساس اساس والكتاب اساس الكلام لان العقائد من الكلام فاساسها اساسه فالكتاب اساس اساس العقائد
فالقرينة الثانية في استمالها الكتاب والسنة كالاولى فلا تفيد الترقي في المدح واجاب ولا عن الاعتراض الاول بان
الحصر المستفاد من قوله ولا يتوقف الكتاب الا على المسائل الاعتقادية ممنوع اذ كما يتوقف عليها يتوقف على مبادي تلك
المسائل وعلى مباحث النظر ايضاً فالمراد بالمسائل الكلامية مبادي تلك المسائل ومباحث النظر فلا يلزم اساسية
الشئ لنفسه لكن لما كان في منع الحصر المذكور نوع مكابرة اذ ثبوت الكتاب والسنة انما يتوقف بالذات على ثبوت الحجيج
والادلة من قدرته وكلامه على ما سيجئ واما على مبادئها فانما هو بالواسطة فجعل الكلام اساس الاساس باعتبار
مباديها دون نفسها تحكم وكذا جعله باعتبار مباحث النظر يستلزم ان يكون المنطق واصول الفقه اساس
اساس العقائد لما ان مباحث النظر جزء منه على ان في توقف الكتاب على مباحث النظر نظر قال ان سلم الخ
اي لو سلم الحصر المذكور فنقول الفرق باعتبار متحقق لان العقائد من حيث الاعتقاد يتوقف على الكتاب والكتاب
يتوقف عليها من حيث ذاتها فاللازم توقف العقائد من حيث الاعتقاد على نفسها من حيث الذات لا استحالة فيه
قال المحشي الفاضل في توجيه منع الحصر ان الكتاب لا يتوقف الا على المسائل الاعتقادية كما يجوز ان

ثبت الكتاب باعجازه بسبب بلاغته الظاهرة لاهل البلاغة انتهى اقول في توجيهه من هذا الطريق بعض الوجه
لانه انما يتوقف الكتاب على المسائل الكلامية اصلا فلا يكون اساسا لسائر العقائد على ان الاعجاز بسبب البلاغة
انما يدل على انه خارج عن طوق البشر واما كونه من الله فموقوف على ثبوت انه موجود قادر مريد متكلم ويجيء تفصيل
هذا والجواب ثانيا عن الاعتراض الثاني بمنع المقدمة الاولى اعني قوله الكلام اساس العقائد لسند ان المتبادر من
الاساس ما يكون اساسا بالذات والكلام ليس اساس العقائد بالذات بل بالواسطة وبمنع المقدمة الثانية
اعني قوله والكتاب اساس الكلام لسند ان اساس الفن ما يتوقف عليه كله لا بعض مسائله والا لزم ان يكون المنطق اساس
الكلام بل علوم العربية لانه يتوقف بعض مسائله عليها بل الكلام اساس نفسه لتوقف بعض مسائله على بعض
اخر منه ولئن سلم كلتا المقدمتين فاساس الكتاب هو نفس العقائد والكتاب انما هو اساس العقائد من حيث انه مثبت لها
فلا يكون اساسا لاساس العقائد من حيث هو اساس لها وفيه ان معنى اساسيته هو التوقف من اي جهة كانت فاعتبار
قيد الحيثية ليس بواجب في كونه اساس الاساس ولعله اراد بقوله فليتأمل هذا قوله فعن هذه القضية ترقى والله
تفريع على ما سبق يعني اذا كان المراد بالقواعد الكتاب والسنة ففي هذه ترق في مدح الكلام ليس في قوله مبنى
علم الشرائع والاحكام لان القرينة الاولى شاملة للكتاب والسنة لكونهما ايضا مبنى الاحكام الشرعية
العملية بل كونهما مبنى لها اولى بالذات لاستنباطها منهما وكونه اساسا لها باعتبار توقفهما عليه مجاز والثانية
فانها غير شاملة للكتاب والسنة اذ لا يصدق عليهما اساس اساس العقائد الاسلامية قال الفاضل المدقق وفيه ان
قوله هو علم التوحيد بالضمير الدال على الحصر يدل على ان الاولى مختص بعلم التوحيد والصفات غير متناول الكتاب
والسنة وان الثانية وان كان على سبيل الادعاء فلا يناسب ملاحظة الترقي بالوجه المذكور في القرينة الثانية انتهى
ولا يخفى ان هذا الاعتراض بعد تسليم دلالة الضمير على الحصر المذكور انما يرد لو قدم الاخبار على العطف فيكون
القصر بالنسبة الى كل من القرينتين واما لو كان العطف مقدما على الاخبار فيكون القصر بالنسبة لمجموع القرينتين
ولا شك انه قصر حقيقي وليس غير الكلام متصفا بمجموع ما في القرينتين قوله ويمكن ان يقال الخ يعني ان المراد بالقواعد
الادلة التفصيلية وهي الادلة العقلية والنقلية المذكورة في بيان تلك العقائد على التفصيل والكلام اساس
تلك الادلة بناء على ان الكلام من اسبابها لاثبات العقائد وصحتها وفسادها يعرف بالكلام لان مباحث النظر جزء منه
على ما اختاره المتأخرون فيكون اساس العقائد قال بعض الفضلاء وفيه انه انما يفيد مدح كلام المتأخرين حيث جعلوا
مباحث النظر جزءا منه لا كلام القدماء مع ان المختصر فيه وانه يلزم ان يكون المنطق اساس عقائد الاسلام وفيه ما فيه.

في مباحث النظر انما هو عوارض المبادي لا انفسها او على العلوم ما يبين فيها انفسها والا يلزم ان يكون المنطق
اعلى من الحكمي ولم يقل به احد وبصرح قدس سره في الحواشي العضدية فتامل انتهى قوله بناء على ان مباحث النظر
الا الاولى ان يقال بناء على ان اثبات الادلة واقامة الدلائل عليهما انما هو في الكلام كما لا يرد عليه ما سبق الذ
يخطر بالبال في توجيه عبارة الشارح وان جاز ان يكون هو الاظهر ان المراد من القواعد القضايا الكلية التي يتوقف عليها
العقائد من مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض والكلام اساس لتلك القواعد لانها تبين فيه بالدلائل العقلية
وللفضلاء في توجيه عبارة الشارح وجوه كثيرة تركناها مع ما يرد عليها مخافة الاطناب قوله اي علم يعرف فيه ذلك
اي المسائل المتعلقة بتوحيد الواجب وصفاته قال بعض الافاضل وهو كلام اهل السنة والجماعة لا المعتزلة لانهم
نفوا الصفات فكلامهم على التوحيد الصرف وفيه ان المعتزلة لم ينفوا الصفات بمعنى عدم البحث عنها حتى يكون
كلامهم علم يعرف فيه التوحيد دون الصفات بل نفيهم بمعنى عدم اثباتها زائدة على الذات فيصدق على كلامهم
علم متعلق بالتوحيد والصفات لانه يبحث فيه عن احوال الصفات بانها ليست زائدة على ذات الواجب قوله
فنسبة الوسم اه حيث قال الموسوم بالكلام قيل هذا ناظر الى التوجيهين معا يعني ان الشارح انما اورد الموسوم بالكلام
بعد قوله علم التوحيد بناء على ان لفظ الكلام كان اشهر اسماء الكلام وعندي انه ناظر الى التوجيه الاخير ودفع اعتراض
نشا منه وهو انه اذا كان علم التوحيد والصفات لقباله فلا معنى لنسبة الوسم الى الكلام بل الواجب ان يقول
الموسوم بعلم التوحيد والصفات والكلام فتخصيص الوسم يدل على انه لم يرد معنى اللقبي ودفعه المحشي بقوله فنسبة
الوسم اه يعني انما نسب الوسم الى الكلام مع كون كل منهما علما له لاشتهاره به فيكون قوله الموسوم بالكلام صفة
موضحة له بمنزلة عطف البيان كما يقال جاءني ابو حفص الموسوم بعمر قوله من فوائد اشارة الى ان فوائده كثيرة كما ذكر
في شرح المواقف قوله فان الشريعة اه اي الاحكام التي شرع الله تعالى لعباده من الاعتقاديات والعمليات من حيث انها
تطاع يقال لها دين يقال دان له اي ذل له واطاعه ومن حيث انها تكتب ملة يقال امللت الكتاب وامليته اي كتبته
في اضافتها اليهم الى الملة والدين اشارة بانه مقتدى اهل العلم والعمل لان الكتابة شعار العلماء والعمل شان الاتقياء
وفي تاخير الدين عن الملة اشارة الى شرف العلم على العمل قوله والاملال بمعنى الاملاء اه نقل عنه هذا جواب
سوال مقدر وهو ان يقال كيف يقال الشريعة من حيث انها تملى ملة والحال ان الملة من المضاعف والاملاء
من الناقص قوله سميت اه يعني ان دار السلام مركب اضافي سميت الجنة به اما لان اهلها سالم
عن الآفات او لانهم مخاطبون بالسلام وعلى هذين التقديرين يكون لفظ السلام مصدرا او لان السلام من

اسماء الله تعالى اضيف الجنة اليه تشريفا لها كما يقال بيت الله للمسجد الحرام فح يكون لفظ السلام صفة مشبهة قوله ومعنى هذا الاسم هو الذى منه السلامة اى فى المبدأ والسلامة اى فى المعاد او معناه ذو السلامة عن جميع النقائص قوله فوجه التخصيص ؛ يعنى اذا كان السلام من اسماء الله تعالى فوجه تخصيص اضافة الدار اليه دون اسم آخر ظاهر لان المعنى الاسم هو المعطى للسلامة والجنة دار السلامة ففى كل منهما معنى السلامة قوله كناية عن الاعراض لان المعرض عن الشئ يطوى كشحه عنه فذكر الادنى الذى هو طى الكشح واراد الملزوم وهو الاعراض ويجوز ان يكون استعارة تخييلية مرشحة بان شبه فى نفسه القال بماله كشح فاثبت الكشح تخييلا ورشحه بالطى والمآل واحد قوله ولما تعدد للتبوع الخ نقل عنه هذا جواب سؤال مقدر وهو ان الاعراب التابع يكون من احد فلم تعدد الاعراب ههنا فاجاب بقوله ولما تعدد الخ وحاصله ان المتبوع ايضا متعدد معنى فكانه ذكر كلا من المتبوعين على حدة وعقب تابعه قوله بان الجملة الثانية انشائية الخ يعنى ان الجملة الثانية وهى قوله نعم الوكيل جملة انشائية لان افعال المدح وضع لانشائه والجملة الاولى اعنى قوله وهو حسبى جملة اخبارية فلا يجوز عطف احدهما على الآخر بالواو لكمال الانقطاع وكذا لا يجوز عطفه على حسبى اما على تقدير عدم التاويل فلانه يلزم عطف الجملة على المفرد وهو غير جائز لما مر واما على تقدير تاويل بحسبى فلانه واحصل المناسبة بينهما بان كلا منهما جملة فعلية لكن الاولى خبرية والثانية انشائية على هذا التقدير ايضا قوله ورد عليه الخ يعنى ان الجملة الاولى وان كانت خبرية صورة لكنها واقعة فى محل الدعاء والمقصد منه انشاء الكفاية لا الاخبار بانه تعالى كاف فى نفس الامر وهو ظ قال بعض الافاضل بنقل الكلام الى عطف على قوله والله الهادى واجعل ذلك لانشاء المدح فينقل الكلام الى عطف على قوله فحاولت وجعله انشاء شرحه بعيد حدا اقول جملة والله الهادى ليس معطوفا على جملة فحاولت حتى يلزم البعد بل هو جملة دعائية والواو فيه اعتراضية كما فى قوله ان الثمانين وبلغتها فكانه قال اللهم اهدنى الى سبيل الرشاد واعطنى العصمة والسداد وعدل الى الجملة الاسمية للدلالة على الدوام والثبات كما فى الحمد لله قوله وايضا يجوز عطف القصة على القصة الخ معنى عطف القصة على القصة على ما بينه السيد الشريف ناقلا عن صاحب الكشاف ان يعطف جمل مسوقة لغرض على جمل مسوقة لغرض آخر لمناسبة بين الغرضين فكلما كانت اشد كان العطف احسن من غير نظر الى كون الجمل خبرية او انشائية فعلى هذا يشترط فى عطف القصة على القصة ان يكون كل من المعطوف والمعطوف عليه جملا متعددة وههنا ليس كذلك لعل المحشى اراد بعطف القصة على القصة عطف حاصل مضمون احدى الجملتين على حاصل مضمون الاخرى من غير نظر الى اللفظ ومن الا عطف مما جوز فى كالشرح

شرح التلخيص في بحث الفصل والوصل ووصف بالدقة والحسن وابن عينا الورده صاحب الكشاف وهو زيد يعاتب بالقيد الازهاق دبر عمرو ابا العفو والاطلاق وان رده السيد السند هذا لكن بقي ههنا بحث وهو ان الشارح اجاز هذا العطف في عبارة التلخيص ولا يمكن حمل وهو حسبي في الانشاء ولا يقول صاحب بعطف القصة على القصة لتبني من المثنيين على ما نص عليه الشارح في بحث الفصل والوصل فلا يتم جواب المحشي من قبله نعم لو كان قصد الشارح رد هذا العطف مطلقا لتم لكنه ليس كذلك كيف وقد اعترف به في شرح الكشاف وقد وقع في القرآن نحو ما واهم جهنم وبئس المهاد وقال ورد بعض الفضلاء اه اي رد سيد المحققين رد الشارح هذا العطف في حاشيته على شرح التلخيص بانه يجوز عطف نعم الوكيل على هو حسبي بان يقدر المبتدأ في المعطوف اما مقدما الينا سب المعطوف عليه اي هو نعم الوكيل فيكون المخصوص مقدما على نعم الوكيل نحو زيد نعم الرجل على ما صرح به صاحب المفتاح وغيره من ان المخصوص مقدم عليه واما مؤخرا اي نعم الوكيل هو ويكون المخصوص المؤخر مبتدأ على ما ذهب من يجعله مبتدأ وانما لم يتعرض السيد السند لهذا الاحتمال لانه لا يتم على مذهب من يجعل المخصوص خبر مبتدأ محذوف بخلاف الاحتمال الاول اذ لا خلاف في انه اذا كان مقدما فهو متعين للابتداء ولا يخفى عليك انه بعد تقدير المبتدأ لم يخرج نعم الوكيل عن قول في حقه ذلك يكون الجملة ايضا انشائية اذ الجملة الاسمية التي خبرها انشائية كالجملة التي خبرها فعل فعلية بحسب المعنى كيف لا ولا فرق بين نعم الرجل زيد وزيد نعم الرجل في ان مدلول كل منهما نسبة غير محتملة للصدق والكذب وبعد التاويل لا يكون المعطوف جملة نعم الوكيل بل جملة متعلقة خبرها نعم الوكيل واعتراض الشارح انما هو في عطف نعم الوكيل على انه بعد التاويل تفوت انشاء المدح العام الذي وضع افعال المدح لانشائه بل يصير كالاخبار المدح الخاص وهو انه مقول في حقه نعم الوكيل قوله وايضا يجوز اه يعني ثم قال بعض الفضلاء في رد الشارح بانه يجوز عطف نعم الوكيل على حسبي باعتبار تضمنه معنى يحسبني لانه وان كان اخبارا لكن له محل من الاعراب لوقوعه خبرا لهو ويجوز عطف الانشاء على الاخبار الذي له محل من الاعراب فان قلت الموجب لمنع العطف كمال الانقطاع وهو باق في صورة تكون للاخبار محل من الاعراب تاما وجه في جوازه قلت الوجه ان الجمل التي لها محل من الاعراب واقعة موقع المفردات لان نسبتها ليست مقصودة بالذات فلا التفات الى اختلافها بالانشائية والاخبارية بل الجمل في حكم المفردات التي وقعت موقعها فيجوز عطف تلك الجمل بعضها على بعض كالمفردات ومن هذا تبين وجه جواز عطف الجمل التي لها محل من الاعراب على المفرد وبالعكس فيجوز عطف جملة نعم الوكيل على حسبي بدلا ويل يحسبني لانها جملة لها محل من الاعراب صرح به السيد السند في حاشيته للمطول هذا وقد ذكره الشيخ الرضي ان نعم الرجل بمعنى المفرد وتقديره

اى من حيث هو لا اشكال فى عطفه على حسبى قوله ويدل عليه قطعا اى يدل على ان عطف الانشاء على
الاخبار الذى له محل من الاعراب جائز فى قوله تعالى قالوا حسبنا الله ونعم الوكيل فان نعم الوكيل معطوف
على حسبنا الله وهو اخبار له محل من الاعراب لانه مقول قالوا قوله لان الواو من الحكاية لا من المحكى دفع لما
لما يتوهم انه لا يجوز ان يكون مجموع الجملتين مقول قالوا بثبوت الواو بينهما بان يكون المقول على سبيل الحكاية
حسبنا الله ونعم فلا يكون من عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب ووجه الدفع ان الواو من الحكاية
اى من كلام الحاكى قالوا حسبنا الله وقالوا نعم الوكيل ولا يجوز ان يكون من كلام المحكى لانه لا يصلح العطف حينئذ
عطف الانشاء على الاخبار فيما لا محل له من الاعراب ايضا ويبعده انه وهو يقتضى تقديره قلنا نعم الوكيل ومثل هذا التقدير
لا يلتفت اليه لعدم انسياق الذهن اليه ولا دلالة للقرينة عليه مع انه لا مناسبة بين مفهومى الجملتين
على وجه يحسن العطف بالواو قوله وليس هذا مختصا بما بعد القول حتى يتوهم ان الجواز المذكور فيما اذا كان بعد القول
لان مصحح العطف هو انه اذا كان للجملة محل من الاعراب فيكون بمنزلة المفرد الذى وقعت فى موقعه وهو مشترك
فى جميع المواد وليس مختصا بما بعد القول على ما يشهد به حسن قولنا زيد ابوه اعلم وما اجهله فان جملة وما اجهله
لانشاء التعجب عطف على ابوه عالم وهو خبرية قوله ويرد عليه اى على ما قاله بعض الفضلاء من ان الآية دالة على جواز العطف
المذكور قطعا انه يجوز ان يكون الواو من القول المحكى ويكون مدخول الواو معطوفا على قالوا بتقدير المبتدا مأخوذ
الينا سبب المعطوف عليه فان حسبنا خبر و الله مبتدا لان الحسب بمعنى المحسب فى اضافته الى ضمير المتكلم لفظية والا فالمبتدا او الخبر
اذا كانا معرفتين يجب تقديم المبتدا على الخبر فى كلام البلغاء بقرينة ذكره فى المعطوف عليه مع حذفه فى الاستعمال و
انتقال الذهن اليه واما مقدما رعاية لعرف المرحوم مع سبق ما ذكرنا الدفع ما قاله الفاضل المحشى من ان تقدير
المبتدا مقدما تاويل بعيد اذ المشهور تقدير المخصوص بالمدح مؤخرا وعلى هذا يكون من قبيل عطف الانشاء على الاخبار
واما تقدير للبيت اى قوله وهو حسبى ونعم الوكيل فليس ببعيد لان المبتدا مذكور فى المعطوف عليه مقدما على الخبر بخلاف
حسبنا الله اذ الوجه كرفيه ط سم الله مبتدا مقدما على الخبر لان التاويل المذكور انما يكون بعيدا اذا لم يكن قرينة المرحوم داعيا الى
تقديره مقدما كان تقدير به فى المعطوف عليه قرينة على تقديره فى المعطوف مقدما فى فهو حسبى ونعم الوكيل وعلى تقدير
التاخير لا يكون من عطف الانشاء على الاخبار على احد المذهبين وهو ان يكون المخصوص المقدر مبتدأ وهذا
القدر كاف فى نفى قطعية دلالته قوله او بعطفه يعنى يجوز ان لا يكون الواو من الحكاية ويكون نعم الوكيل معطوفا
على حسبنا الذى هو خبر مقدم على المبتدا فيكون من عطف الجملة التى لها محل من الاعراب لانه يكون خبرا عن المفرد

والسيد السند قدس سره يجوز عطف الجملة على المفرد اذا كان لها محل من الاعراب على ما صرح به في حاشية على التلخيص لا من عطف الانشاء على الاخبار هذا ثم بعد تسليم كون الواو من الحكاية لا يدل على الجواز المذكور قطعا لجواز ان يكون قالوا مقدرا في المعطوف بقرينة ذكره في المعطوف عليه فيكون من عطف الجملة الفعلية الخبرية على الجملة الفعلية الخبرية نقل عنه ان تعلق بالمبتداء يبطل اصل الاستدلال واما العطف على الخبر المقدم فانه يبطل الطريق المذكور انتهى لانه على الاول لا يكون من عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب وعلى الثاني لا يكون الواو من الحكاية واعلم ان ما اورده المحشي انما يرد لو كان معنى قوله قطعيا يقينيا اما لو كان معناه دلالة تقطع الاعتراض مع لو الراما فلا لانه لا يمكن للمعترض ان يعترف بهذه التوجيهات اذ لو اعترف بها لم يكن الاعتراضية موقع لجزئيا في حسبي ونعم الوكيل قوله معان ثلثة الخ يعني قد يطلق لفظ الحكم على نفس النسبة الجزئية الايجابية او السلبية وهذا المعنى عرفي وقد يطلق الحكم على ادراك تلك النسبة بمعنى ان النسبة واقعة او ليست بواقعة يعني ادراك بطريق الاذعان والقبول وهذا مصطلح المنطقيين واعلم انه قد حقق ان النسبة الواقعة بين زيد وقائم هو الوقوع بعينه او اللاوقوع كذلك وليس هناك نسبة اخرى هي مورد الايجاب والسلب وانه قد يتصور هذه النسبة في نفسها من غير اعتبار حصولها او لا حصولها في نفس الامر بل باعتبار انها تعلق بين الطرفين تعلق الثبوت والانتفاء وتسمى نسبة حكمية ومورد الايجاب والسلب ونسبة ثبوتية ايضا اضافة العام الى الخاص اعني الثبوت لانه المتصور اولا وقد تسمى سلبية ايضا اذا اعتبر انتفاء الثبوت وقد يتصور باعتبار حصولها او لا حصولها في نفس الامر فان تردد فيه فهو الشك وان اذعن بحصولها او لا حصولها فهو التصديق المسمى بالحكم بالمعنى الثاني عند المنطقيين فالنسبة الثبوتية يتعلق بها علوم ثلثة اثنان تصوران احدهما الحامل للنقيض والثاني الجامد والثالث تصديق فقد ظهر ان المعنى الاول اي نسبة امر الى آخر ليس امرا مغايرا للوقوع واللاوقوع كما فهم المحشي المدقق حيث جعل الوقوع معنى آخر للحكم وان معنى قوله نسبة امر الى آخر تعلق امر الى آخر وقوعا كان او لا وقوعا ان كان الايجاب والسلب بمعنى الوقوع واللاوقوع او تعلق امر بآخر سواء كان مورد الايجاب او مورد السلب كلا بمعنى ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة صرح بكلا الاطلاقين الشارح في شرح الشرح المختصر وان معنى قوله ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها ادراك ان النسبة ثبوتية واقعة في نفس الامر او ليست بواقعة فيها ثم انه ذكر السيد الشريف انه يجوز ان يفسر الحكم بالايقاع والانتزاع فقط وان يفسر بالتصديق والتكذيب وهذا بناء على ان الاذعان ان النسبة ليست بواقعة اذعان بان النسبة السلبية واقعة فعلى هذا يجوز ان يعرف الحكم بادراك الوقوع فقط وان يعرف بادراك الوقوع

واللاوقوع معا فما ذكره المحشي المدقق من ان كون الحكم بمعنى ادراك وقوع النسبة اولا وقوعها يشعر بان المراد بالنسبة
النسبة التقييدية التي يرد عليها الايجاب والسلب لا النسبة التامة الخبرية لان الحكم على تقدير كونها تامة ليس هو
ادراك وقوع بانقطاعها ايجابا او سلبا بل ادراك نفسها على وجه الاذعان كذلك ليس بشيء كما لا يخفى على انك قد عرفت
ان ليس لنا نسبة سوى النسبة الوقوع واللاوقوع وهما النسبة التامة الخبرية واما النسبة التقييدية المغايرة لهما فلا
تثبت له والالزم ازدياد اجزاء القضية وتصورات التصديق على ثلثة وقد يطلق على خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين
بالاقتضاء والتخيير وهذا مصطلح الاصوليين من الاشاعرة والخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير وباضافته الى الله
يخرج خطاب من سواه والمراد به ههنا اما الكلام النفسي لان اللفظي ليس بحكم بل هو دال عليه صرح به السيد السند قدس سره
في حواشي العضدي سواء فسر الخطاب بما يقع به التخاطب اي من شانه التخاطب فيكون خطابا في الازل كما ذهب اليه
الشيخ الاشعري من قدم الحكم والخطاب بناء على ازلية تعلقات الكلام وتنوعه في الازل امرا ونهيا وغيرهما او فسر بالكلام
الذي قصد به افهام من هو متهيئ لفهمه فيكون خطابا فيما لا يزال كما ذهب اليه ابن القطان من ان الحكم والخطاب
حادثان بناء على حدوث تعلقات الكلام وعدم تنوعه في الازل وهذا معنى ما قاله ان الحكم والخطاب حادثان بل
جميع اقسام الكلام يمتنع قدمها مع قدمه او ما خوطب به اي ما ثبت بالخطاب وهو الاثر المترتب عليه كوجوب الصلوة ولا
يكون المراد بالحكم ما حكم به ومعنى تعلقه بافعال المكلفين تعلقه بفعل من افعالهم لا بجميع افعالهم على ما يوهم اضافة
الجمع من الاستغراق والا لم يوجد حكم اصلا اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال فيشمل خواص النبي عم ايضا لا يقال اذا كان
المراد بالخطاب الكلام النفسي ولا شك انه صفة واحدة فيتحقق خطاب واحد متعلق بجميع الافعال لانا نقول الكلام
وان كان صفة واحدة لكنه ليس خطابا الا باعتبار تعلقه وهو متعدد بحسب التعلقات فلا يكون خطاب واحد متعلقا
بالجميع وخرج بقوله المتعلق بافعال المكلفين الخطابات المتعلقة باحوال ذاته وصفاته وتنزيهاته كقوله تعالى ولم يكن
له كفوا احد ومعنى الاقتضاء الطلب فهو اما طلب الفعل مع المنع عن الترك وهو الايجاب او طلب الترك مع المنع عن الفعل
وهو التحريم او طلب الفعل بدونه وهو الندب او طلب الترك بدونه وهو الكراهة ومعنى التخيير عدم طلب
الفعل والترك وهو الاباحة وهذا القيد لاخراج خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين لكن لا بالاقتضاء والتخيير
كالقصص المبينة لافعالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون فان قيل اذا كان الخطاب
في الازل متعلقا بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير كما قال الشيخ الاشعري يلزم طلب الفعل والترك من المعدوم وهو
سفه قلنا السفه انما هو طلب الفعل عن المعدوم حال عدمه واما طلبه منه على تقدير وجوده فلا كما اذا قدر الرجل

ابنا فامره بطلب الفعل حين الوجود وسيجيء ما يتعلق بهذا البحث قوله كالوجوب والندب والاباحة ونحوها من
الندب فى التحريم والكراهة ان كان المراد بالخطاب مطابقة للمثال فلعل كان المراد ما يعم بالنفى طلب الحكم ولا
مثلا او الوجوب الذى هو اثر الايجاب المترتب عليه بالفاء يقال وجبه فوجب فالتمثيل به مبنى اما على المسامحة و
على ما ذكره بعض المحققين من ان الايجاب والوجوب واحد بالذات مختلف بالاعتبار فان الخطاب اذا
للحاكم يكون ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل يكون وجوبا والترتب بالفاء ايضا باعتباره
على ما ذكره الشيخ فى التلويح قوله وهذا الاحتراز يعنى ليس المراد بقوله الاحكام الشرعية مصطلح
الاصوليين كان المتبادر من الافعال عند الاطلاق افعال الجوارح للقابلة للاعتقاد فلو كان المراد ههنا مصطلح
الاصوليين لم يكن علم الكلام علما بالاحكام الشرعية لعدم تعلقه بما يتعلق بالافعال بل بالاعتقاد ولو كان
وعمما الفعل بناء على ان الاعتقاد فعل القلب يلزم الشمول لمسائل علم الكلام فالعلم بالوجوب ونحوه من حيث تعلقه
به الاعتقاد اذ يصير معنى قوله والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرايع والاحكام وبالثانية علم التوحيد الخ
بالخطابات المتعلقة بالافعال بالاقتضاء والتخيير من حيث انه متعلق بكيفية العمل يسمى ويختص باسم علم الشرايع
والعلم المتعلق بتلك الخطابات من حيث تعلقه بالاعتقاد يسمى ويختص باسم علم التوحيد والصفات فان فى التسمية معنى
التخصيص ولا شك فى ان معنى تعلق العلم بتلك الاحكام فى القرينة الاولى كون تلك الاحكام معلومات له كما هو الظ
المتبادر الى الفهم لكونها بعينها معلومات له لم يطابق قوله لما انها لا تستفاد الا من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند ذكر
الاحكام الا اليها فانه يصير معناه ان تلك الاحكام لما لم يكن مستفادة الا من جهة الشرع ولم يسبق الفهم عند ذكر
الاحكام الا غيرها خص ذلك الاسم بالعلم المتعلق بمعلومات يكون تلك الاحكام بعضا منها ولا يخفى ركاكته واذا
كان المتعلق فى القرينة الاولى من قبيل تعلق العلم بالمعلوم فكذا فى القرينة الثانية فاندفع ما قيل انه يجوز ان يكون
معنى التعلق فى الثانية كونها بعضا من معلوماته فيصير المعنى والعلم المتعلق بمعلومات تلك الخطاب بعض منها
يسمى علم التوحيد فلا يلزم حصر مسائل الكلام فى تلك الخطابات على ان بيان الوجوب ونحوه فى الكلام فى غاية
الندرة وهو فى مثل قولهم النظر فى معرفة الله واجب ومعرفة الله واجبة فالتعبير عنه بما يتعلق به فى غاية السخافة
قوله واستدرك قيد الشرعية آه كان اخذ الخطاب مضافا الى الله فى تعريفه يشعر بكونه شرعيا الخ الا ان يكلف
فى فهم الاستدراك ويحمل على تجريد الاول اى لفظ الاحكام عن الاضافة الى الله ويقال الخطابات الشرعية
ثم يقال فى الثانى اى لفظ الشرعية تاكيد كانه تصريح بما علم ضمنا او يجعل التعريف تعريفا للحكم الشرعى

عم

على ما نقل عن صاحب هذا التعريف لا للحكم المطلق قوله فالمراد فالمعنى اذا كانت ارادة للمعنى الثالث تعسفا
فالمراد اما المعنى الاول اعنى النسبة التامة الخبرية وتوجيهه ظاهر اذ يصح حمل العلم في قوله نعم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع
والاحكام وبالثانية علم التوحيد والصفات على كل واحد من المعاني الثلثة للعلم اعني التصديقات بالمسائل
ونفس المسائل والملكة الحاصلة عنها بلا تكلف فعلى الاول وهو الاظهر يكون من قبيل تعلق العلم بالمعلوم
وعلى الثاني يكون من قبيل تعلق الكل بالجزء اذ النسبة جزء المسئلة وعلى الثالث من قبيل تعلق المسبب بالسبب
بخلاف المعنى الثاني فانه لا يتاتى فيه التوجيهات الثلث بلا تكلف كما ستطلع عليه نقل عنه ويؤيده قوله فيما
سيجي وسموا ما يفيد معرفة الاحكام فان المراد بالحكم هذا هو الاول قطعا اذ لا معنى لافادة معرفة التصديق
قوله اما الثاني الخ يعني ان المراد به المعنى الثاني وهو ادراك تلك النسبة فلا بد ان يحمل العلمان في قوله والعلم المتعلق
بالاولى يسمى علم الشرائع والعلم المتعلق بالثانية الخ عبارة عن المسائل فالمعنى المسائل المتعلقة بالادراكات
المتعلقة بكيفية العمل يسمى علم الشرائع والمسائل المتعلقة بالادراكات المتعلقة بالاعتقاد يسمى
علم التوحيد فح يكون التعلق تعلق المعلوم بالعلم او يحمل العلمان عبارة عن الملكة فانه يطلق العلم على
الملكة كما يقال فلان يعلم النحو فيصير المعنى الملكة الحاصلة من تلك الادراكات وح يكون التعلق تعلق المسبب بالسبب
اذ الملكة انما يحصل بسبب تلك الادراكات وانما قلنا لا بد ان يحمل العلمان عبارة عن المسائل او الملكة اذ في
حملها على التصديقات يحتاج معنى التعلق الى التكلف بان يقال مجموع التصديقات المتعلقة بالتصديقات
الشرعية العملية بمعنى ما هي متالفة منها يسمى علم الشرائع ومجموع التصديقات المتعلقة بالتصديقات الاعتقادية
يسمى علم التوحيد ويقال العلمان عبارة عن التصديق على مذهب الامام فيكون المعنى التصديقات المتعلقة بالاحكام
العملية تعلق الكل بالجزء يسمى علم الشرائع والتصديقات المتعلقة بالاحكام الاعتقادية يسمى علم التوحيد والصفات
وهذا حاصل ما نقل عنه وجه الحمل هو عدم التكلف في معنى التعلق ح اذ لا يخفى ان حمل جملة التصديقات متعلقة بما هي
متالفة منها اعني التصديقات المخصوصة او حمل التصديق على مذهب الامام بالمجموع المركب منه تكلف محض انتهى قوله على
التقديرين اي سواء كان المراد المعنى الاول او الثاني معنى الشرعية ماخوذ من الشرع بان لا يخالف القطعيات بالنسبة
الى علم الحضرة لا ما يتوقف عليه بمعنى انه لا يدرك لولا خطاب الشارع والا لزم خروج اكثر المسائل الكلامية عن المقصود
كان وجوده وعلمه توحيده وغير ذلك لا يتوقف على الشرع لكن يجب اخذها ايضا منه ليصلح للاعتداد اذ كثيرا ما
يعارض الوهم العقل فيوقعه في المهلكة كالاحمق للفلاسفة بخلاف ما اذا كان مؤيدا بالوحي المفيد للحق اليقين فانه [illegible]

قوله ان اريد به مطلق التعلق اه اى ان اريد به كون الشئ منسوبا الى آخر على اى وجه كان فالامر فى صحة معنى التعلق فى كلام المصنفين ظاهر فيجوز ح ان يعتبر التعلقان متغايرين فيكون تعلق الحكم بكلا المتعلقين بكيفية العمل من قبيل تعلق العارض بالمعروض لكونها احد طرفيه وتعلقه بالاعتقاد من قبيل تعلق ذى الغاية بالغاية لانه المقصود منها فلاحاجة الى التاويل فى قوله بالاعتقاد واما قول الفاضل المحشى من انه على تقدير ان يكون المراد بالحكم ادراك النسبة يجب تاويل الاعتقاد بالمعتقدات وان اريد مطلق التعلق اذ لا معنى لتعلق الادراك بالذى هو الادراك فليس بشئ اذ لا شك فى صحة قولنا الادراكات التى يقصد التصديق بها لا فقط العمل بيعنى علم التوحيد والصفات فان غاية العلوم الغير الالية حصولها فى نفسها كما حققه السيد السند قدس سره فى حاشية شرح المطالع قوله وان لم يعتبر التعلق اه يعنى ان لم يرد مطلق التعلق فكما انها تتعلق بكيفية العمل تتعلق بنفس العمل ايضا لكونه معروضها ايضا فلم يعتبر بالنسبة الى نفس العمل للاشارة الى النكتة وهى ان تعلقها بالعمل من حيث الكيفية فان الاحكام الفقهية انما يتعلق بفعل المكلف من حيث الوجوب والندب ونحوهما بخلاف اكثر الاحكام الثانية اعنى ما يتعلق بالاعتقاد فان تعلقها بنفس الاعتقاد لا باعتبار كيفية وانما قال عامة الاحكام لان بعض الاحكام متعلق بكيفية الاعتقاد مثل معرفة الله تعالى واجبة اى الاعتقاد بوجوده وصفاته واجب فيكون متعلقا بكيفية الاعتقاد وهذا حاصل ما نقل عنه بقوله يعنى ان اريد مطلق التعلق يجوز ان يعتبر بالنسبة الى نفس العمل والى الكيفية لكن الثانى اولى اذ فيه اشارة الى نكتة وقد وقع فى شرح المقاصد بدون لفظ الكيفية وعبارة هذا الكتاب اولى من عبارته انتهى ومما ينبغى ان يعلم ان المراد بالكيفية على هذا التوجيه العوارض الذاتية للعمل لا تصحيحه او الاتيان به على الوجه المشروع والا لم يصح قوله وتعلق عامة الاحكام الثانية اه لانها ايضا متعلقة بتصحيح الاعتقاد والاتيان به على الوجه المشروع وليس معنى قوله تعلقها بالعمل من حيث الكيفية ان تعلقها به من حيث انه مقيد بهذه الحيثية معها كما فى قولهم الانسان موضوع الطب من حيث الصحة والمرض حتى يرد انه يلزم ان لا يكون الكيفية عبارة عن الاحوال المبينة فى الفقه بل قيد الموضوع وتتمة له بل معناه ان تعلقها به من حيث انه يثبت له الكيفية وانها من خواصه لا من حيث ذاته ولا من جهة اخرى فتدبر قوله وان اريد به اه اى وان اريد بالتعلق التعلق المخصوص وهو تعلق الاسناد بطرفيه على تقدير ان يكون الحكم نفس النسبة بمعنى تعلقه بكيفية العمل ان الكيفية والعمل طرفان او تعلق التصديق بالقضية على تقدير ان يكون الحكم ادراك النسبة بمعنى تعلقه بكيفية العمل ادراك الكيفية المثبتة للعمل ففى قوله منها ما يتعلق بكيفية العمل لا حاجة الى التاويل ولكن يجب التاويل فى قوله منها ما يتعلق بالاعتقاد اذ الاعتقاد ليس طرفا

للنسبة ولا قضية ولهو ان المراد بالاعتقاد المعتقدات اى ما يتعلق به الاعتقاد فى الجملة سواء كان بالذات كتعلقه بالنسبة
او بالواسطة كتعلقه بالطرفين فانه يتعلق بهما بواسطة النسبة كما بين فى محله فلا يرد ما ذكره المحشى المدقق من ان تعلق النسبة
بالمعتقد حتى تعلق الاسناد بطرفيه ممنوع لان المعتقد هو نفس النسبة او مجموع الطرفين والنسبة لا كل واحد من الطرفين
ولا كلاهما بدون النسبة كما لا يخفى قوله فيه اشارة الخ يعنى اذا كان المراد تعلق الاسناد بالطرفين وتعلق التصديق
بالقضية فلا بد من ذكرها لكن فى اعتبار تعلقه بالكيفية المضافة الى العمل اشارة الى نكتة وهى ان موضوع الفقه
العمل بان الملابس من تعلق الاسناد والتصديق بكيفية العمل كونها مسندا او مثبتا والعمل مسندا اليه ومثبتا له بناء
على انهم اذا عبروا عن الحكم الخبرى بالنسبة التقييدية اضافوا المحكوم به الى المحكوم عليه كما قالوا معنى قولنا زيد
ابوه قائم زيد قائم الاب فيكون الكيفية محمولا على العمل فى الفقه وهى من العوارض الذاتية له فيكون موضوعا اذ لا معنى
لموضوع العلم الا ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية اى يثبت له ويحمل عليه قوله وليس موضوعه العمل الخ اى ليس
تلك المسئلة العمل لا باعتبار ذاته ولا باعتبار نوعه ولا باعتبار عرضه الذاتى ولا باعتبار نوع عرضه الذاتى
اذ ليس الوقت شيئا منها فلا يرد ما ذكره الفاضل المحشى من ان موضوع العلم اعم من موضوع المسئلة فلا يلزم من عدم
كون موضوعها العمل عدم كون موضوعه العمل لان معنى قوله ليس موضوعه العمل بوجه من الوجوه الثلاثة والحال انه
يجب ان يكون موضوع المسئلة راجعا الى موضوع العلم بوجه من تلك الوجوه على ما بين فى موضعه قوله كما ان قولهم النية
قال الفاضل المحشى النية فعل القلب فيكون موضوعه العمل فلا حاجة الى التاويل اقول المراد بالعمل عمل الجوارح والا
لزم ان يندرج الاعتقاد فيه فيكون بعض مسائل الكلام وهو الذى يبحث فيه عن كيفية الاعتقاد مثل قولهم
معرفة الله واجبة داخلا فى الفقه وليس كذلك فلا شك فى احتياجه الى التاويل قوله ثم انه ينبغى جواب عن قولهم
ولا نهم علموا الخ يعنى ينبغى ان يكون موضوع الفرائض قسمة التركة بين الورثة اذ المبين فيه احوال قسمتها بين الورثة
والقسمة من افعال الجوارح فيكون موضوعه العمل ايضا قوله بالجملة الخ ففى كل مسئلة ليس موضوعها راجعا الى
فعل المكلف يجب تاويلها حتى يرجع موضوعها اليه كمسئلة المجنون والصبى فانها راجعة الى فعل الولى قوله من قبيل
العطف على معمولى عاملين الخ يعنى باعادة الجار فلا يرد ما قيل ان الظاهر هذا من قبيل العطف على معمولى عاملين
على مذهب من يجوزه مطلقا اذ المجرور ليس بمقدم لا فى المعطوف ولا فى المعطوف عليه فان المعطوف والمعطوف
عليه مجموع الجار والمجرور ولعل قوله بالثانية الخ ورقم المحشى بدون الباء الجارة ويجوز ان يكون لفظ العلم مرفوعا
بخبر مبتدأ محذوف اى والعلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات او منصوبا بتقدير الفعل والفاء اى يسمى العلم المتعلق

يا الثانية علم التوحيد والصفات فيكون عطف الجملة على الجملة قوله والاحكام الشرعية النظرية اه اى ما يكون
القصد منه النظر والاعتقاد وهو مقابلة للعملية التي يكون القصد منها العمل قوله لان حجية الاجماع من مسائل
اصول الفقه قيل لان حجية الاجماع من مسائل اصول الفقه بل هو من مسائل الكلام اورد في بطن المبادية
لتكميل الصناعة ولا يخفى ان الاجماع من موضوعات اصول الفقه والحجية عرض ذاتي له يثبت له فى الاصول فجعل
هذه المسئلة من قبيل تكميل الصناعة لا معنى له فلذا اعرض المحشى عن هذا الجواب الى ان امر المسئلة مشتركة
بين الاصولين اى اصول الدين وهو الكلام واصول الفقه لكن جهة البحث مغايرة لانها من حيث انها يتعلق بها
الاعتقاديات الدينية مسئلة الكلام ومن حيث انها يتعلق بها استنباط الاحكام مسئلة اصول الفقه فان موضوعه
الادلة الاربعة من حيث استنباط الاحكام منها قوله يشير الى ان له مباحث اى يشير باضافة الاشهر الى الباء حيث
الى ان له مباحث اخرى لكن ليس فى تلك المرتبة من الشهرة وهذا ظ عند من يقول موضوع الكلام اعم من
الذات كالموجود مطلقا او ذات الله وذات المخلوقات او المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية
على ما هو المختار فان مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض من الكلام وليست فى الشهرة بمثابة المباحث
الالهية واما عند من يقول ان موضوعه ذات الله تع وصفاته فالوجه فى صحة تلك الاشارة ان الصفة مطلقة
الغير المقيد بقيد عندهم هى الصفات الذاتية الوجودية ولذا افردوا لفظ التوحيد فلم يكتفوا بعلم الصفات مع ان التوحيد
ايضا من الصفات فمباحث غير الصفات الذاتية الوجودية مثل مباحث الصفات السلبية والفعلية من الكلام
ليس بمثابة تلك المباحث فى الشهرة قوله ولذا اى ولاجل ان المراد من الصفات المطلقة الوجودية الذاتية لم
يعدوا مباحث الاحوال اى الصفات السلبية مثل ان الله ليس بجوهر ولا عرض ولا جسم والافعال وهى مباحث
الخلق والتكوين والنبوة والامامة من مباحث الصفات بل جعلوا الكل منها مبحثا على حدة وان امكن ارجاع
الكل الى الصفة اما الاحوال فراجعة الى الصفات الغير الوجودية والافعال الى الصفات الوجودية الغير الذاتية
والنبوة بمعنى بعث الانبياء والامامة بمعنى نصب الامام راجعتان الى صفة الفعل كذا نقل عنه قوله
على ان الامامة علاوة غير قوله فلان الصفة المطلقة اى على انا ان سلمنا ان الصفة تشمل الوجودية الذاتية
وغيرها فالامامة من المسائل الفقهية لان مرجعها الى ان نصب الامام واجب على المسلمين فيكون راجعا الى عمل
المكلف ولا معنى لارجاعه الى الصفة من صفاته تعالى وان امكن ذلك بناء على ان افعال العباد افعال الله تع
حقيقة والحال انها من مقاصد علم الكلام قال الشارح فى اخر هذا الكتاب المقاصد علم الكلام

مباحث الذات والصفات والافعال والنبوة والامامة فنصيحان مباحث التوحيد والصفات اشهر المباحث
لان مبحث الامامة ليس مشهورا مثلها فاندفع ما قاله المحشي المدقق فيه ان كون الامامة من الفقهيات لا دخل له في
اثبات كون الصفة المطلقة الذاتية الوجودية على ما لا يخفى فلا معنى لجعله علاوة ههنا لانه ليس علاوة بالنظر الى قوله
ولانه جمع الكل الصفة ما حتى يكون علاوة الاثبات كون الصفة المطلقة الذاتية الوجودية فان قيل اذا كان مباحث
الامامة متعلقة بكيفية العمل فلم جعلت من مقاصده وعلى تقدير جعلها من المقاصد فلم لم يجعل موضوعه اعم من الذات
قلت جعلها من مقاصده لدفع خرافات اهل الاهواء والبطالين في نقض عقائد المسلمين والقدح في الخلفاء
الراشدين واما عدم تعميم العقائد موضوعه فلعدم كونها من مسائله في التحقيق لعدم تعلقها بالاعتقاد وقال
في شرح المقاصد انه لا نزاع في ان مباحث الامامة بعلم الفروع اليق لرجوعها الى ان القيام بالامامة ونصب الامام
الموصوف بالصفات المخصوصة من فروض الكفايات اذ هي امور ممكنة يتعلق بها مصالح دينية ودنيوية لا ينتظم
الامر الا بحصولها فيقصد الشارع تحصيلها في الجملة من غير ان يقصد حصولها من كل واحد والاخفاء في ان ذلك من
الاحكام العملية ولكن لما شاعت بين الناس في مبحث الامامة اعتقادات فاسدة واختلافات باردة سيما
من الروافض والخوارج ومالت كل منهما الى تعصبات تكاد تفضي الى رفض كثير من قواعد الاسلام ونقض
عقائد المسلمين والقدح في الخلفاء الراشدين مع القطع بانه ليس للبحث عن احوالهم وافضليتهم كثير تعلق بافعال
المكلفين الحق المتكلمون هذا الباب بابواب الكلام وربما ادرجوا في تعريفه حيث قالوا هو العلم الباحث عن احوال
احوال الصانع وصفاته والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام انتهى كلامه فتعميم
درج مباحثها بالنظر الى الحقيقة والدرج بالنظر الى الظاهر لكونها من المقاصد فاندفع ما قال المحشي المدقق ان بين كون
الامامة من مقاصد الكلام وبين كونها من الفقهيات كما يدل عليه الحصر المستفاد من كلمة انما وقوله الا
عند بعض الشيعة منافاة اذ هي في الاصل من المسائل الفقهية لا غير عندنا لكنها جعلت من مقاصد الكلام لما
ذكرنا قوله الا عند بعض الشيعة اه فان مرجعها عندهم الى نصب الامام المتصف بالصفات المخصوصة واجب على الله فيكون عندهم من المسائل
المتعلقة بالاعتقاد قوله لان في عهد الصحابة والتابعين هذا انما يصح اذا لم يكن ابو حنيفة من التابعين كما يشعر به عبارة فتاوى البزازية حيث
والا فقد صنف الفقه الاكبر في الكلام قوله لما احلوه لانهم الواضعون للاحكام الشرعية وكانت عادتهم في ذلك الشان بشرط
لتدوين الاحكام الشرعية شرف وعاقبة حميدة لفعلوه كذا نقل عنه ومحصل الدفع انهم قد وضعوها ولكن لم يدونوها
لان الاحتياج الى تدوينها يحصل في ذلك الزمان بدون التدوين لقلة الوقائع والاختلافات قوله مع عطف عليه وهو قوله قرب العهد ولقلة

قوله الاهتمام اى للاهتمام بغير الاختصاص مثل العناية بالدليل الذى هو الاصل مثل ورود الحكم ابتداء للدلالة
لا ينطرق عليه الشبهة من اول الامر بخلاف ما اذا ذكر الحكم اولا فانه سيطرق عليه الشبهة فى اول الامر ومثل كون الغرض
متعلقا بالسبب لا بالحكم وامثال ذلك كذا نقل عنه مثل الالة توهم كونه دعوى بلا دليل قوله لا ما توهم اه
اشارة الى ان الاختصاص اضافى بالنظر الى ما يتوهم لا حقيقى بمعنى انه ليس لغير التدوين وجه سوى ما ذكر
اصلا قوله مع انه من التابعين فسان مالك رحمة الله تعالى عليه ممن تبعهم على ما قال فى التقريب فى تمثيل رواية
الاكابر عن الاصاغر وتابعى عن تابعه كزهرى والانصارى عن مالك قوله فان قلت الفقه نفس معرفة الاحكام
حيث عرفوه بانه العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية وقال ابو حنيفة الفقه معرفة النفس ما لها
وما عليها قوله قلت المعرف هنا هو المسائل يعنى ان العلم قد يطلق على التصديق بالمسائل وقد يطلق على نفس المسائل
فالمعرف بالتعريف المشهور هو علم الفقه بمعنى التصديق بالمسائل والمعرف هنا اى فى عبارة الشرح هو علم الفقه بمعنى
نفس المسائل فالمعنى سموا المسائل المدللة التى تفيد العلم بالاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية بالفقه وانما قيد
المسائل بالمدللة لانها المفيدة للعلم بالاحكام عن ادلتها التفصيلية لا المسائل نفسها ومعنى افادتها العلم المذكور ان
طالع تلك المسائل ووقف على دلائلها يحصل له معرفة احكام تلك المسائل عن دلائلها وهذا القدر كاف فى الصحة الا ترى
انه يقال خبر الرسول يفيد العلم الاستدلالى يعنى ان من طالع خبر الرسول مع دليل صدقه وهو ان هذا خبر من ثبت صدقه
بالمعجزات وكل خبر هذا شانه فهو صادق حصل له العلم بحكم ذلك الخبر علما استدلاليا نقل عنه فيراد بالاحكام
المعنى الاول من المعانى الثلثة اعنى يعنى ان النسبة الجزئية اما عدم ارادة ادراك النسبة وهو عبارة عن التصديق
وقد عرفت انه بهذا المعنى نفس المعرفة فقط واما عدم ارادة خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء
والتخيير فلا يستدرك قيد العملية لكنه على تقدير الحمل على المعنى الاول لا بد من قيد الشرعية ليخرج معرفة الاحكام العقلية
الغير الشرعية عن ادلتها كمسائل الحكمة العملية اللهم الا ان يراد بالادلة السمعية قوله ولك ان تقول اه اى لك ان
تقول فى الجواب عن السؤال المذكور ان المراد باى قوله ما يفيد اه معرفة الاحكام الكلية مثل الصلوة واجبة والصوم
واجب لا نها الفقه والمراد بالاحكام الاحكام الجزئية المخصوصة بشخص دون شخص مثل الصلوات واجبة على زيد بالقرينة
اضافة المعرفة اليها فان المعرفة مستعملة فى الجزئيات فالمعنى سموا العلم بالاحكام الكلية المفيدة للعلم بالاحكام الجزئية
بالفقه ولا خفاء فى صحته ومطابقته كما هو المشهور قال الفاضل المحشى وهذا التوجيه وان كان صحيحا فى نفسه لكن
لا يناسب ما ذكره فيما بعد من قوله ومعرفة احوال الادلة اجمالا اه كما لا يخفى اقول وسياق الكلام ما يأبى فى باب ذلك القول

في الذي ذكره نيجت وهو ان الماخوذ من الادلة التفصيلية هي الاحكام الكلية لا الجزئية قال المحشي المدقق ويمكن
دفعه باعتبار ان الاحكام الكلية اذا كانت ماخوذة منها تكون جزئيات تلك الاحكام ايضا ماخوذة منها بالواسطة
واجيب بانه يمكن ان يكون قوله عن ادلتها حالا عن ضمير يفيد فالمعنى سموا العلم بالاحكام الكلية المفيدة لمعرفة الاحكام
الجزئية حال كون العلم بتلك الاحكام الكلية ماخوذا عن ادلتها التفصيلية فيها فلا اشكال بقي بنوع وهو ان هذا التوجيه
يخرج التعريف عن الفساد ولكن اي فائدة في اعتبار افادة تلك الاحكام الكلية للاحكام الجزئية في التعريف قوله
وقد يقال التغاير الاعتباري كاف الخ بان يقال العلم بالمعنى المذكور له تعلقان تعلق بالعالم وتعلق بالمعلوم
فهو باعتبار تعلقه بالعالم وقيامه به مفيد لنفسه من حيث تعلقه بالمعلوم وصيرورته آلة للملاحظة وما لا فادة
الا عتبار الاول للاعتبار الثاني فان قيام العلم بسبب المعلومية كما يقال علم زيد يفيد صفة كمال فانه من حيث قيامه به
مفيد لنفسه من حيث انه امر يخرجه بحصوله عن القوة الى الفعل ويليق به وحصوله افادة قيامه بخروجه عن القوة
الى الفعل مع اللياقة قال المحشي المدقق فذات التصديقات من غير اعتبار حصولها في النفوس الانسانية مفيدة ومن
حيث حصولها فيها مفادة انتهى كلامه وفيه ان الحصول في الذهن معتبر في حقيقة العلم فالتصديقات مع قطع النظر عن حصولها
في النفوس الانسانية لا يكون علوما وايضا لا معنى لافادتها مع قطع النظر عن حصولها فيها ثم لا يخفى ان اعتبار التغاير
الاعتباري تكلف لا يليق بمقام التعريف نقل عنه والاحسن ان يقال ان المفيد هو العلم بجميع تلك الاحكام والمفاد
هو علم كل واحد من تلك الاحكام والفرق بينهما ذاتي لتغاير الكل والجزء بالذات ومعنى الافادة استلزام
معلومية الكل معلومية الجزء وفيه ما مر في التوجيه الثاني قوله واما جعل المعرف اي ما جعل المعرف بقوله ما يفيد
معرفة الاحكام الخ ملكة استنباط المسائل عن ادلتها واستحضارها بلا تجشم كسب جديد فان العلم كما يطلق على
المسائل والتصديقات بها كذلك يطلق على الملكة الحاصلة منها كما صرح به الشارح في شرح التلخيص وجعل كون التعريف بالملكة
راجحا فلما باه قوله تدوين العلمين وترتيب الابواب والفصول لان التدوين والترتيب لا يضاف الى الملكة عرفا لخلاف العلم
فان تدوين معلومه يعد تدوينه عرفا نقل عنه واما الجواب الثاني والثالث فيلائمه السياق لان تدوين المعلوم
بعد تدوين العلم عرفا يقال كتبت علم فلان وسمعته واما تدوين الملكة فما يا باه الذوق السليم انتهى ولذا قال
في شرح التلخيص في بيان قوله ويخصه في ثمانية ابواب ظاهر هذا الكلام يقتضي ان يكون العلم عبارة عن نفس الاصول
والقواعد انتهى فاندفع ما قال الفاضل الجلبي انه يجوز ان يعد تدوين المعلومات التي تحصل بممارستها الملكة
تدوين الملكة كما يعد تدوين المعلومات تدوين العلم انتهى ويرد على قوله كتبت علم فلان وسمعته انه يجوز ان يكون المراد هنا

من العلم للعلوم قوله لكن يرد على اول الاجوبة لزوم فقاهة المقلد فان المقلد اى غير المجتهد اذا طالع المسائل مع
الدلائل يحصل له العلم باحكام تلك المسائل عن ادلتها فيكون فقيها مع ان الاجماع على ان الفقيه هو المجتهد قال
فى شرح المختصر العضدى اورد على حد الفقه انه ان كان المراد بالاحكام البعض لم يطرد لدخول المقلد اذا عرف بعض
الاحكام عن الادلة التفصيلية بالاستدلال كالاثار ان بديهة العامى بل من لم يبلغ درجة الاجتهاد وقد يكون عالما
بكثير منها فيكون فقيها مع انه ليس بفقيه اجماعا قال سيد المحققين فى حاشيته ان الفقيه هو المجتهد لا غيره فلا يكون عليه
انتهى فاندفع ما قاله الفاضل الحنفى فيه نظر لان الفقه على اول الاجوبة هو المسائل المدللة المفيدة لمعرفة الاحكام عن ادلتها
التفصيلية واما المقلد فهو الذى يحصل له المعرفة المفادة بلا دليل فلا يلزم فقاهة المقلد على ان من طالع المسائل
المدللة ووقف على ادلتها التفصيلية لا يكون مقلدا بل متعلما مجتهدا فى تحصيل المعرفة بتلك المسائل ووجه
الدفع ظ فان قيل هذا الايراد كما يرد على الجواب الاول يرد على الجواب الثانى والثالث ايضا فان المقلد اذا كان له
علم بالاحكام الكلية المفيدة لمعرفة الاحكام الجزئية عن ادلتها على تقدير الجواب الثانى او المعرفة بنفس تلك
الاحكام الكلية عن ادلتها على تقدير الجواب الثالث يلزم ان يكون فقيها مع انه ليس بفقيه اجماعا لان الفقه
مختص بالمجتهد عندهم قلت يندفع عنهما بجعل المعرفة بمعنى اليقين وجعل الادلة بمعنى الامارات اعنى الادلة الظنية فالمعنى
الفقه العلم بالاحكام الكلية المفيدة لليقين بالاحكام الجزئية او بنفس تلك الاحكام عن الادلة الظنية ولا شك ان تحصيل
اليقين بالاحكام عن الادلة الظنية مختص بالمجتهد لا يوجد فى غيره وذلك لان المجتهد اذا افتى فى دليل ظنى يحصل
له ظن بحكم يجب له العمل بذلك قطعا وكلما وجب العمل به عليه قطعا يكون معلوما عنده قطعا فاذا حصل للمجتهد ظن
يكون معلوما عنده قطعا اما الاولى فلانعقاد الاجماع على ان الحكم المظنون الذى ادى اليه راى المجتهد يجب
العمل عليه قطعا وكثرت الاخبار فى ذلك حتى صارت متواترة المعنى واما الثانية فلان وجوب العمل بطريق
القطع فرع العلم بطريق القطع ح لو لم يكن معلوما لم يجب العمل به والحاصل ان الحكم الظنى من حيث
استفادته من الدليل الظنى لكن وجوب العمل ولا تباع عليه قطعا اوصله الى العلم بثبوته قطعا فاندفع ما قيل ان الدليل
الموجب اذا كان ظنيا كيف يكون العلم الحاصل به يقينيا لانه من حيث استفادته من الدليل ظنى وكونه يقينيا مستفاد
من خارج فثبت ان تحصيل اليقين من الامارات خاص بالمجتهد لانعقاد الاجماع بوجوب العمل فى حقه بخلاف
المقلد فان ظنه لا يفضى الى العلم لعدم انعقاد الاجماع لوجوب العمل فى حقه بل انعقد على خلافه فلا يلزم كون المقلد فقيها بهذا المعنى
وهذا التوجيه اعنى حمل المعرفة على اليقين والادلة على الامارات لا يتاتى فى الجواب الاول اذ يصير المعنى ويسموا المسائل

المدالة المفيدة لليقين بالاحكام عن الادلة الظنية بالفعل لاخفاء في عدم صحته لان مطالعة المسائل مع الدلائل لا يفيد اليقين بالاحكام عن الادلة وان كان المطالع مجتهدا لا يؤدي رائه في الزمان الثاني الى خلاف ما ادى اليه رائه وكلما طالع المسائل التي ادى اليها رايه او لامع دليل لا يفيد له وجوب العمل فلا يفيد له اليقين بحكمه بخلاف تصديق المجتهد بحكم فانه يفيد اليقين به على امارته ما دام ذلك التصديق باقيا واما اذا ادى الى خلافه فلا يبقى ذلك التصديق هذا التحقيق ما نقل عنه من قوله واما على باقي الاجوبة فيندفع بجعل المعرفة بمعنى اليقين والادلة بمعنى الا ان تحصيل اليقين من الامارات انما هو شان المجتهد لا غير وهذا التوجيه لا ياتي في الجواب الاول كما لا يخفى اسمع بما ذكرنا من توجيه عدم تاتي هذا التوجيه في الجواب الاول اندفع ما قيل هذا الكلام مبني على عدم تقييد المسائل باليقينية الحاصلة من الامارات والا فلا سوال ولا جواب كما لا يخفى لان مطالعة المسائل ليست تفيد اليقين بالاحكام سواء كانت يقينية او غير يقينية بل المفيد له هو تصديق المجتهد بالحكم من الدليل فانه ما دام باقيا فاليقين باق واذا زال زال اليقين كما ذكرنا فتدبر فانه دقيق ولهذه المباحث زيادة تفصيل واذا اردت استيفائها فعليك بما شيد السيد الشريف على شرح المختصر العضدي من مباحث الاجتهاد وتعريف الفقه قوله غاية ما يقال الجواب عن الايراد السابق بقوله لا يريد ان حاصله ان الاثم ان المقلد ليس بفقيه بهذا المعنى بل ذلك معنى اخر للفقه غير ممكن حصوله للمقلد ما دام مقلدا

قوله والتوفيق بين هذين الاجماعين يعني ان بين الاجماعين تنافيا لان الاجماع على ان الفقه من العلوم المدونة يستلزم ان يكون المقلد الغير المجتهد العالم بتلك المسائل المدونة فقيها اذ لا معنى للفقيه الا العالم بالفقه والفقه هي المسائل المدونة والاجماع على عدم فقاهة غير المجتهد ينافيه فوجب التوفيق بينهما ولا يحصل ذلك الا بان يجعل للفقه معنيان احدهما ما يمكن حصوله للمقلد وهو العلم بالمسائل المدونة فباعتبار حصوله يكون فقيها والثاني ما لا يمكن حصوله والعلم بمعنى اليقين بالاحكام عن الامارات فباعتبار عدم حصوله لا يكون فقيها قوله بملاحظة الحيثية فان قيد الحيثية ماخوذ في تعريف الامور التي تختلف باختلاف الاعتبارات الا انه كثيرا ما يحذف عن اللفظ لوضوحه على ما صرح به الشارح في التلويح في بحث الحقيقة والمجاز قوله فانه بالحدس يعني ان علم جبريل والرسول بالمسائل المكتسبة عن الدلائل المرتبة بدون حركة فكرية فان قلت لم يخرج بهذا القيد علم الله تعالى بالمسائل الفقهية قلت لانه غير داخل لان المراد بالعلم العلم الحادث قوله للرسول عليه السلام اجتهاد ذكر هذا الاحتراز انما يرد على مذهب من يجوز الاجتهاد للرسول في بعض الاحكام لكن فيه اختلاف والقائلون بالجواز مختلفون فمنهم من قال بالوجوب عليه عند الحاجة ومنهم من نفاه واختلفوا ايضا فجوز البعض حمله على الخطاء والبعض منعه احترازا

بانهم معصومون عن الخطاء والسهو في الاجتهاد وهذا في امور الدين واما في امور الدنيا فيجوز السهو
والخطا قوله تعريف الاحكام اه يعني ان المراد بالاحكام جميعها والمعنى سمو العلم بجميع الاحكام عن ادلتها بطريق
الاستدلال بالفقه ولا يشمل علم الرسول لان علمه بطريق الاستدلال في بعض الاحكام المراد بجميع الاحكام الاحكام الحاصلة
يعني علم بجميع الاحكام الحاصلة له حاصل بالاستدلال فخرج العلم بالجميع محال لان المسائل تتزائد يوما فيوما والتغير التعريف
مترفعة والكل للثبوت كالذي يخصه حين سئل عن اربعين اجاب عن اربعة قوله تقييد مثله امر من الكلام اه اي
من السوال بالاجوبة السابقة في قوله ما يقيد معرفة الاحكام اقول تحرير السوال والجواب موقوف على حل المقام
فاقول قوله اجمالا اما تميز عن نسبة المعرفة الى الاحوال او حال عنها اي معرفة احوال الادلة بطريق الاجمال اي على
وجه كلي بان يكون في ضمن القواعد الكلية غير متعلقة بدليل دليل وحال عن الادلة اي معرفة احوال الادلة
حال كونها مجملة غير مربوطة بحكم حكم وعلى الاول المراد بالادلة التفصيلية التي ينطبق بالاحكام اذ لو اريد به الادلة
الاجمالية لم يكن لتقييد المعرفة بقوله اجمالا فائدة اذ ليس لنا معرفة باحوال الادلة الاجمالية على وجه جزئي وقوله
افادتها متعلق باحوال حال عنه ولو قال من حيث افادتها لكان اظهر فالمعنى سموا معرفة احوال الادلة بطريق الاجمال
والادلة الاجمالية من حيث افادتها الاحكام باصول الفقه فقوله احتراز معرفة احوال الادلة تفصيلا مثل العلم بان
حلوا فاركوا قول في افادتها الاحكام احتراز العلم باحوال الادلة اجمالا لكن ليس من حيث افادتها الاحكام مثل
العلم بكونها قديمة وحادثة بسيطة او مركبة وكونها جملة اسمية او فعلية الى غير ذلك المراد بمعرفة تلك الاحوال
العلم بثبوتها للادلة اما لنفسها كقولنا الكتاب يثبت الحكم واما لنوعها كقولنا الامر للوجوب او لعرضها كقولنا العام
يفيد القطع او لنوع عرضها كقولنا العام الذي خص منه البعض يفيد الظن فالعلم بهذه الاحكام الكلية يسمى اصول
الفقه وانما المختار هذا التعريف اشارة الى ان موضوع اصول الفقه الادلة من حيث افادتها الاحكام وان تلك
الاحوال عوارض ذاتية مثبتة لها او ذلك العلم اذا تقرر هذا فاعلم انه اذا كان قوله معرفة احوال الادلة معطوفة
على قوله معرفة الاحكام يرد عليه ان اصول الفقه نفس معرفة تلك الادلة ولذا عرفوه بالعلم بالقواعد الكلية
ليتوصل بها الى استنباط الاحكام لا ما يفيدها ويمكن الجواب بان المعرف بالتعريف المذكور هو العلم بمعنى
بالمسائل والمعرف ههنا نفس المسائل فالمعنى سموا المسائل التي تفيد معرفة احوال الادلة الاجمالية باصول الفقه ولا
شك في صحته فان من طالع مثلا الامر للوجوب والنهي للتحريم والعام يفيد القطع الى غير ذلك يحصل له العلم باحوال الادلة
الاجمالية وهذا على تقدير ان يكون قوله اجمالا متعلقا بالادلة او يقال المراد بما يفيد العلم بالاحوال الكلية للادلة

مثل العلم بأن الامر للوجوب وبقوله معرفة احوال الادلة الا باحوال الجزئية للادلة التفصيلية مثل العلم بان صلوا
وزكوا للوجوب ولا شك ان العلم بان الامر للوجوب يفيد العلم بان صلوا وزكوا وغير ذلك للوجوب لاشتمالها عليها فالمعنى سمي
العلم باحوال الكلية للادلة الاجمالية المفيدة لمعرفة احوال الجزئية للادلة التفصيلية بطريق الاجمال اى فى ضمن القضايا
الكلية باصول الفقه وهذا على تقدير ان يكون قوله اجمالا متعلقا بالمعرفة ويمكن الجواب بان التغاير الاعتباري كاف
وهو ظ ويمكن ان يراد بها الملكة المفيدة لمعرفة احوال الادلة الاجمالية لكن الترتيب والتدوين يابى عنه قوله
وقس عليه معرفة العقايد يعني يرد عليه الاعتراض السابق من ان الكلام نفس معرفة العقايد ولذا عرفوه بانه العلم بالعقائد
الدينية من ادلتها التفصيلية اليقينية لا ما يفيدها والجواب بان المعرف ههنا هو المسائل والمعنى سمي المسائل الكلية
التي تفيد معرفة العقايد الدينية من ادلتها بالكلام ولا شك في صحته فان من طالع المسائل الكلامية ووقف على ادلتها
حصل له معرفة العقائد الاسلامية عن ادلتها او يقال التغاير الاعتباري كاف في صحة الافادة قال الفاضل المحشي
واما الجواب الثاني فلا يجري ههنا لان العقائد الاسلامية اكثرها مشخصة لان موضوعها ذات الله تعالى مثل الله واحد
وموجود وقديم ومحمد نبي صادق وغير ذلك فلا يتصور فيها ان يقال العلم بالعقائد الكلية يفيد العلم بالعقائد الجزئية
اقول قد يقال ما ذكرتم من العقائد والقواعد ان صانع العالم عالم وقدير وواحد ويؤيده قول المص رحمه الله عليه المحدث
للعالم هو الله تعالى الواحد القديم الحي العليم الخ فالعلم بهذه القواعد الكلية يفيد العلم بالعقائد الجزئية مثلا ان
ذات الله تعالى اي الجزء الحقيقي عالم وواحد وقادر بناء على انه مبدأ له وكذلك من ادعى النبوة واظهر المعجزة يجب التصديق
به وهذه القاعدة يفيد العلم بان محمدا عليه السلام يجب التصديق به وقس على ذلك بواقيه فيه نظر والاولى ان يقال قوله محمد
نبي صادق يحتاج تاويل بان الله تعالى ارسله بالحق وصدقه بالمعجزات لما تقرر ان موضوع المسئلة يجب رجوعه الى موضوع
العلم هذا والحق ان يقال انه تكلف فانه لا يجري في المسائل السمعية لكونه سميعا وبصيرا ومتكلما فانه ما ورد السمع
الا في ذاته تعالى والقول بعدم كونها من المسائل مكابرة ولذا جزم الدواني في تعليقاته على الحواشي الشريفية على شرح
مختصر الاصول ان مسائل الكلام ليست بقواعد لعدم كونها كلية واما ما قيل من ان موضوعها وان كان جزئيا
حقيقيا لكنه لا يتصور الا بوجه كلي فيكون قضايا كلية موضوعها منحصر في فرد فهو على تقدير تسليمه لا يفيد فيما نحن
فيه لانه لا يتحقق عقائد جزئية يستفاد منها قوله عدلي المواقف وجه السيد الشريف بانه كما ان للفلاسفة علما
نافعا في علومهم سموه بالمنطق كذلك لنا علما نافعا في علومنا سميناه كلاما ولا يخفى انه ان اعتبر الاشتراك في
جهة النفع وهو كما ان المنطق مورث للنطق في علومهم كذلك الكلام يورث لنا قوة الكلام في علومنا فالوجهين

وتحقق وسنذكر تعتبر الاشتراك في التسمية فلا فهو لا يصير وجها مرجحا لتسمية اسم يكون باز اني
ان تعلم كما مر فلا تجعلهما اثنين وجعلهما وجها واحدا ولقد احسن غاية الحسن قوله باعتباره لانه لم
يعتبر ايراد الحجة للكلام لا يكون لفي المبادئ المختصر وجه اذ الاشتراك في انهما لغات
ويمكن تعلم الكلام بطريق الروايات نعم الحق بطريق الدراية وفي استمداد العلوم فان الكلام يستمد به باعتبار المبادئ والمنتج
باعتبار ما جعل البحث فيه الكلام من الكتب في الجود والكثير فان تعلمها بطريق الحديث ولا استمداد منها ايضا بل
بالبرهان المبادئ فيهما ادلة السمعية قوله لضاع اما قيد الاول اعني لولم يقيد الاحكام بقوله او لا لضاع اما قيد
في قوله اول ما يجب الخ ضاع ذكر وجه التخصيص في الثاني اعني كونه مخصصا به لانه ان كان سبب اطلاق
لفظ الكلام عليه كونه مما يجب ان يعلم ويتعلم بالكلام لكان ذكر قيد الاول ضائعا اذ لا حاجة اليه في الطريق
الى المعنى الى كلام هو كونه اول ما يجب ان يعلم ويتعلم بالكلام لكان ذكر وجه التخصيص ضائعا اذ لا شركة لغير الكلام
في كونه اول ما يجب فيجب ذكر وجه التخصيص بقوله اذ لا شركة دليل القوله او ذكر وجه التخصيص لا المجموع قوله لانه ابتداء
او ذكر وجه التخصيص الخ مما قال المحشي المدقق فيه ان المدعي لزوم ضياع احد الامرين والدليل انما يفيد لزوم ضياع
وجه التخصيص بخلاف ما اذا قيد الاطلاق بقوله اولا فانه يكون ذكر كل من الامرين في موقعه ويصير المعنى اطلق اسم
عليه لانه اول ما يجب ان يعلم ويتعلم ولم يطلق على غيره تامع تحقق وجه الاطلاق وهو كونه مما يجب ان يعلم و
يتعلم غيره عما عداه قول الشارح ثم خص به على هذا كانه جواب سؤال يقال ما ذكرته انما يدل على تخصيص
الاسم به اولا وابتداء دون التخصيص مطلقا بان لا يسمى به غيره اصلا فما وجه التخصيص بحيث لم يطلق على غيره
اصلا فاجاب بما سمعت ثم اعلم انه نقل عنه هذا تعليل لمعنى الفعل الذي في حرف التفسير انتهى هذه الحاشية متو
على قوله اذ لو لم يقيد به يعني انه تعليل للفعل المستفاد من حرف التفسير اي فسر الاطلاق بالاطلاق اولا اذ لو لم يقيد
الا ان المحشي المدقق جعلها منوطة على قوله اذ لا شركة فقال اي فسر الاطلاق بالاطلاق اولا اذ لا شركة الخ ثم اعترض
عليه لا يخفى انه بناء الفاسد على الفاسد قوله واما احتمال التسمية لغيره جواب سؤال كانه قيل ان اطلاق اسم الكلام
عليه باعتبار كونه اول ما يجب ولا يلزم استدلال ذكر وجه التخصيص لانه يجوز ان يكون للغير احتمال ان يسمى غيره الكلام
بدل الاسم لغير هذا الوجه فاجاب بان هذا الاحتمال قائم في باقي الوجوه المذكورة ايضا فوجب التعرض فيها مثل
ان يقال اولا لانه يورث قدرة على الكلام ثم خص به ولم يطلق على غيره مع انه لم يتعرض لغيره هنا العلم
او ذكر وجه التخصيص للدفع احتمال التسمية لغيره هذا الوجه وهو له انما يعين لو لم يدل اولا قوله المسمية بالكلام ثانيا

جواب السوال كانه قيل لم وسط وجه التسمية بين ذكر كلام المتقدمين وكلام المتاخرين ولم يذكر بعد تمام كلام المتقدمين
مع ان الظاهر تاخيرهما عنهما اجاب بقوله والتسمية اه كذا نقل عنه وحاصله ان وضع اسم الكلام بتلك المسائل انما هو
من المتقدمين فذكر وجه التسمية بعد ذكر كلامهم اولى لا بعد المتاخرين فانهم تابعون لهم في تلك التسمية قوله اي الواسطة
بين الايمان والكفر هذا القول منهم بناء على جعلهم الاعمال الايمان بالواجبات ترك المنهيات جزء من حقيقة الايمان
والكفر عبارة عن التكذيب فمرتكب الكبيرة ليس بمؤمن لعدم جزئه اعني ترك المنهيات وليس بكافر لكونه مصدقا
مقرا بما جاء به النبي عم فيكون واسطة بين الكفر والايمان عندهم وهي الفسق قوله لا بين الجنة والنار رد
لما وقع في كلام بعض الطلبة مذهبهم بين عباراتهم من انهم يثبتون الواسطة بين الجنة والنار لكن محلا لمرتكب
الكبيرة لانه ليس بمؤمن ليكون محل الجنة ولا كافر ليكون محله النار يعني ليس المراد باثبات المنزلة بين
المنزلتين اثبات الواسطة بين الجنة والنار ليكون مقر الفاسق كما هو الظاهر من عباراتهم لان الفاسق عندهم
مخلد في النار ان مات بلا توبة كما هو المشهور من مذهبهم فهم لا يثبتون لمرتكب الكبيرة مقرا ليكون واسطة بين الجنة
والنار فاندفع وقال الفاضل المحشي من ان كون الفاسق مخلدا في النار عندهم لا ينافي ان يقولوا بالواسطة بين الجنة
والنار لجواز ان يكون اهلها غير الفاسق والفاسق لكن يدخل فيها او لاحتى يحكم الله تعالى بما يشاء لان بعض المحشين
ليس الاستدلال على انه لا يمكن لهم القول بالواسطة بل دفع ما يتوهم ذلك البعض قوله وقال بعض السلف والواو للحال
اي الحال ان بعض السلف ايضا يقول بثبوت الواسطة بين الجنة والنار كانها هم الاعراف فلا وجه لتخصيص واصل بن عطاء
بهذا الاثبات وجعله سببا للاعتزال قوله لكن مآلهم الى الجنة قال القاضي في تفسير قوله تعالى وعلى الاعراف رجال
يعرفون كلا بسيماهم اي رجال من الموحدين قصروا في العمل فيحبسون بين الجنة والنار حتى يقضي الله بينهم بما شاء
قوله زمان فترة من الرسل اي زمان يفقد النبي عم وعدم وصول دعوته اليهم فانهم معذورون لعدم اطلاعهم على
المامور به والمنهي عنه وقالت المعتزلة انهم معذبون بترك الواجبات لان العقل كاف في معرفة حسن الاشياء وقبحها
ويرد عليهم قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا قوله الكافر ينصرف الى الكافر المجاهر وحاصله ان الحسن رضي الله عنه
انما يثبت الواسطة بين الايمان ونوع الكفر وهو الكفر بطريق الجهر والمعتزلة يثبتون الواسطة بين الايمان ومطلق الكفر
فيكون اعتبار الحسن ومذهبه اثبات المنزلة بين المنزلتين لان الفاسق عنده منافق داخل في الكافر لان النفاق نوع
من الكفر فان قيل لم لم يحمل قول المعتزلة على ما قال الحسن البصري رح بان يكون المراد بقولهم مرتكب الكبيرة
ليس بكافر انه ليس بكافر مجاهر قلت هم منافقون لدلالتهم الا ان كلامهم تحتمله حيث قالوا ان اهل الملة في اسماء اهل الكبائر

على قول فالخوارج يسمونهم كافرين والمرجئة مومنين والحسن البصري واتباعه منافقين فاخذنا المتفق عليه
الفسق وتركنا المختلف فيه فانه في الحقيقة اثبات امر مغاير للايمان والكفر والنفاق ونقل عن بعض المتاخرين
من المعتزلة انا لا ننفي الايمان بمعنى التصديق واجراء الاحكام عن الفاسق بل بمعنى استحقاق غاية المدح وهو الذي
يسمونه بالايمان الكامل وينفونه عن الفاسق فح لا يكون الواسطة بين الايمان المطلق والكفر بل بين نوع الايمان
والكفر وكان هذا رجوع منه عن مذهبهم واعراض عنه قيل يمكن حمل قول الحسن انه ليس بمومن ولا كافر بل هو
منافق على انه ليس بمومن بالايمان الكامل بل هو منافق في الاعمال فالايمان المنفي هو الايمان
الكامل الذي كان العمل جزء منه فلا منزلة بين المنزلتين اقول هذا التوجيه مخالف لما نقل عنه
عن الاستدلال عليه فانه قال القدام المتمحض على المعصية المفضية الى العذاب يدل على انه كاذب في دعوى
تصديقه بما جاء به النبي عليه السلام وان من اعتقد من العقلاء ان في هذا الحجر حية لا يدخل يده في ذلك الحجر فاذا
ادخل فيه علم انه كان لا يعتقد فان هذا الدليل يدل على انه يقول انه منافق في التصديق ولذا رجع الحسن عن هذا المذهب
على ما نقل في البداية قوله بيان لكونهما داري ثواب وعقاب يعني ان اضافة الدار الى كل من الثواب والعقاب بمعنى
اللام واصل اللام الاختصاص فيفيد انهما موضوعان للثواب والعقاب وهو ينافي تحقق عدم الثواب والعقاب
فيهما قوله ولو سلم اي ولو سلم ان معنى كونهما داري ثواب وعقاب ان كل من يدخلهما يثاب ويعاقب
فهو بالنسبة الى مستحقهما وهم عند المعتزلة المكلفون بناء على مذهبهم من ترتب الثواب والعقاب على الاعمال على
سبيل الوجوب واما عندنا فهو ترتب عادي فيجوز ان يثاب بلا طاعة وان يعاقب بلا معصية على ما سيجي تفصيله
قوله فالمراد بقوله فادخله لان الدخول بدون الثواب متحقق عندهم في الصغار قوله كما يدل عليه السياق من وجوب الثواب
للمطيع والعقاب للعاصي قوله ونسب الدخول الى نفسه اي نفس الصغير اشارة الى انه يدخل الجنة بالاختيار يجب على الله تعالى
ادخاله قوله وقس عليه قوله فدخلت اي دخولا معاقبا بها مستحقا لها لان الكلام فيه للتفرع على الكفر والعصيان
ولذا نسب الى نفس ذلك الصغير اي دخولا باختياره قوله ذهب معتزلة بصرة المقصود من هذا الكلام دفع ما قيل ان الشيخ
قد الطال الكلام على نفسه في بحث الجبائي اذ يكفيه ان يقول ان المناسب بحق الكافر المعذب ان لا يخلق او يسلب
عنه العقل ولا حاجة الى ذكر الصغير وغيره وحاصل الدفع ان مقصود الاشعري ابطال مذهب معتزلة بصرة
واسكاته على مذهبه مذهب غيره ولا يخفى انه يتم في مادة الصغير ولكن يرد ما ذكر في مادة المطيع فهو لا حاجة العنان
وطلب البيان قوله فالو تركه لجعل او حمقه لانه ان علم الله تعالى ما هو نفع للعبد في دينه وتركه يكون بخلا وان لم يعلم

يعلم بكون سفها يجب تنزيه الله تعالى عنهما كذا نقل عنه وفيه تامل والاولى ان يقال ترك بخل او جهل قوله فاوجب

الا يعني اي اوجب الجبائي على الله تعالى ان يعطي العبد ما علم نفعه في دينه قوله فلذ منه مالزم اي لزم امر عظيم لا يمكن

ان يعبر عنه معينا او هو السكوت في مادة العاصي لان الواجب على الله تعالى على حسب عمله في حقه ان لا يخلقه او يميته

صغيرا او يسلب عنه عقله قال الفاضل الاسفرايني في دفع الزام الاشعري عن الجبائي بانه له ان يقول الاصلح

واجب على الله اذا لم يوجب ترك حفظ اصلح آخر فوقه بالنسبة الى شخص آخر فلعله كان اماتة الابن الكافر موجبة للكفر

ابويه واخيه لكمال الجزع على موته فكان الاصلح لهم حياته فلما حفظ هذا الاصلح فات الاصلح له ولعله في نسله صلحاء

كان الاصلح لهم ايجادهم فلرعاية الاصلح لكثيرين فات الاصلح له اقول هذا الجواب غير تام من قبل هو يقول يجب

اعطاء ما هو الاصلح للعبد على الله تعالى فترك الاصلح في حقه لاجل صلاح شخص آخر ظلم في حقه يجب تنزيه الله تعالى عنه

نعم يتم هذا الجواب ان كان المراد بالاصلح الاوفق للحكمة لان تقتضي ان ترك الخير الكثير للشر القليل قبيح في حقه تعالى

وقيل الاسفرايني في دفعه بان الجبائي لا يقول بان الابقاء وايصال لا نفع واجب على الله تعالى حتى يرد عليه ما ذكر

بل الواجب عنده اللطف والتمكين والاقدار عليه كاعطاء العقل والقدرة وارسال الرسل وهذا حاصل في حق

العاصي ولا يخفى ان وجوب اللطف على الله تعالى عند المعتزلة امر آخر سوى وجوب الاصلح فكان المجيب خلط احدهما بالآخر

قال في المواقف واما المعتزلة فاوجبوا على الله تعالى بناء على اصلهم امورا الاول اللطف وفسروه بانه الفعل الذي يقرب

العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية كبعثة الانبياء والثاني الثواب على الطاعة والثالث العقاب على المعصية

والرابع الاصلح للعبد قوله وبعضهم اي بعض معتزلة بصرة لم يعتبر جانب علم الله تعالى بل قالوا يجب على الله تعالى

ان يعرضه للثواب والدخول في اعلى المنزلتين وان علم انه يكفر عند كونه مكلفا فلا يلزم عليهم من مات عاصيا لان

ما هو الواجب على الله تعريضه للثواب وبلاغه الى مبلغ الرجال وتكليفه وهو حاصل في حقه والكفر انما حصل له

بقدرته ولا مدخل لقدرة الله تعالى فيه على ما قالوا لكن يلزمهم ترك الواجب فيمن مات صغيرا لعدم التكليف

في حقه فان قيل يرد عليهم من مات كافرا ولم تصل اليه دعوة نبي قط فانه ترك في حقه ما هو الواجب عليه تعالى

قلت تعريض الثواب عندهم ليس بموقوف على ارسال الرسل فانهم قالوا العقل كاف في معرفة الله تعالى وحسن

الاشياء وقبحها ومدار التكليف عليه وارسال الرسل لطف يقرب العبد الى الطاعة نعم يرد عليهم من مات

مجنونا قوله بمعنى الاوفق يعني ما تقتضيه حكمته الازلية وتدبير نظام العالم يجب على الله تعالى فعله وقبح تركه سواء

كان فيه نفع العبد في الدنيا او في الدين او في كليهما او لم يكن فح لا يرد عليهم شيء مما ذكر كما لا يخفى قوله ابو منصور

الماتريدي هو تلميذ ابي نصر العياض تلميذ ابي بكر الجرجاني تلميذ محمد بن الحسن الشيباني من اصحاب الامام الاعظم
ابي حنيفة رحمهم الله كذا في شرح للمقاصد قوله كمسئلة التكوين وغيرها من مسئلة الاستثناء في الايمان ومسئلة ايمان
المقلد على ما سيجي قوله الظاهر للقول مجموع ما في الكتاب اى الظاهر ان يكون مقول القول مجموع ما في الكتاب لان
القرينة لا تدل على تخصيص البعض والمراد بمجموع ما في الكتاب مجموع المسائل التى تصلح ان تكون مقول القول
فلا يرد انه يلزم على هذا التقدير ان يكون قول خلافا للسوفسطائية ايضا مقول القول فيكون مقصودا بالنقل
معناه ليس كذلك وان قوله والالهام ليس من اسباب المعرفة عند اهل الحق يابى عنه لان قوله خلافا للسوفسطائية
لا يصلح ان يكون مقول القول لانه حال عن مقول القول كما قال اهل الحق حقائق الاشياء ثابتة والعلم بها متحقق
حال كونهم مخالفين للسوفسطائية وكذلك قوله والالهام المفسر بالقاء معنى في القلب جملة اسمية وقعت
حالا اى قال اهل الحق واسباب العلم منحصرة في الثلثة الحواس والعقل والخبر الصادق والحال انه ليس الالهام من اسباب
المعرفة عندهم فلا يكون مقول القول بل قيدا له فلا يلزم شئ مما ذكر والفاضل الچلپي اجاب عن الاباء بانه يجوز
ان يكون اعادة لفظ عند اهل الحق في قوله والالهام ليس من اسباب المعرفة للتاكيد انتهى ولا يخفى ان هذا الجواب
مما يأباه الطبع السليم اذ ليس هو محل التاكيد مع انه يلزم ان يكون قوله والالهام الخ مقصودا بالنقل وليس
كذلك فانه انما ذكره لدفع بطلان حصر اسباب العلم في الثلثة كما سيجي قوله يحتمل الخ اى على تقدير ان يكون مقول
القول هو قوله حقائق الاشياء يجوز ان يكون المراد باهل الحق اهل السنة والجماعة ووجه تخصيصهم بالذكر مع
ان غيرهم ايضا يشاركونهم في هذه المسئلة للاعتداد بهم وللاشارة الى ان غيرهم بمنزلة العدم في هذه المسئلة
قوله قد يفتح الباء اى يفتحه رعاية لكون المعتبر في الحق المطابقة من جانب الواقع وانما يحصل تلك الرعاية بملاحظة حيثية
ان الحكم المطابق للواقع من حيث انه مطابق للواقع اذ لولا اعتبار الحيثية وملاحظتها لصدق تعريف الحق على الصدق
ايضا اذ يصدق عليه الحكم المطابق للواقع لان المطابقة بين الشيئين تقتضي نسبة كل منهما الى الآخر بالمطابقة كما علم في باب
المفاعلة لكنه ليس من حيث انه مطابق بل من حيث انه مطابق على ما سيجي قوله لكن لا يلائمه قوله الخ فان قوله واما الصدق
الخ يدل على ان الفرق بين الحق والصدق بحسب الاستعمال وشيوع الصدق في الاقوال دون الحق لا بحسب المفهوم اذ
تقدير فتح الباء يفهم الفرق بحسب المفهوم وقوله وقد يفرق يدل على ان الفرق بينهما بهذا الاعتبار ليس مبنيا على
السابق بهذا الاعتبار ولو كان المطابق في قوله الحكم المطابق مفتوحا يكون بعينه الفرق المبين بقوله وقد يفرق الخ
اذ لا فائدة باعتبار المطابقة من جانب الواقع فيهما حتى يحمل قوله الحكم المطابق عليه تامل قوله بغير الاشارة

مستفاد من الشيوع والخصوص فاذا كان الشيوع مختصا بالقول كان الاصل الاطلاق بالقيد غيره بناء على
ان كل قيد يرجع اليه الحكم سواء وقع في الاثبات والنفي يكون هو مقصد المتكلم منه كما صرح به الشيخ عبد القاهر لا بطريق
المفهوم كما زعم الفاضل المحشي قوله اذ المنظور فيه الا تعليل للحكم المطوي اي انما سمي الحكم باعتبار كونه مطابقا
بالفتح للواقع بالحق لان المنظور فيه اولا اعني الذي ينظر اليه بلا خط اولا في حصول هذا الاعتبار الحكم اعني كونه
مطابقا بفتح الباء هو الواقع فان الحكم انما يصير مطابقا بفتحها اذا نسب اليه الواقع واعتبر من جهة الفاعلية
صريحا فيقال طابق الواقع الحكم والواقع متصف بالحق بالمعنى اللغوي اعني الثابت من حق بمعنى ثبت فنقل الحق عن معناه
اللغوي الذي هو صفة الواقع سمي به كون الحكم مطابقا تسمية للشيء بوصف ما هو منظور في حصوله اولا ثم اتصل منه صفة المشبه
ووصف العقد والحكم به فللحق معان ثلثة احدها اللغوي وهو الثابت المنقول عنه والثاني كون الحكم مطابقا والثالث
الصفة المشبهة المأخوذة من هذا المعنى التي يوصف بها الحكم بالمواطاة بان يقال الحكم حق وانما قيد بقوله اولا لان
الحكم ايضا منظور فيه جهة الفاعلية في هذا الاعتبار لكن ضمنا لا صريحا لانه اذا لم يكن منسوبا الى الواقع من جهة
الفاعلية لا يتصف بكونه مطابقا بفتحها فان مقتضى باب المفاعلة النسبة بالفاعلية والمفعولية من الطرفين لكن ذلك
منظور اليه ثانيا وكذا الواقع منظور فيه بذينك الاعتبارين لكن ثانيا اي ضمنا اذ الفاعل الصريح للمطابقة على
هذا الاعتبار هو الواقع قوله هو الواقع الموصوف بكونه حقا الواقع هو النسبة الخبرية الثابتة مع قطع النظر عن اعتبار
المعتبر بيانه ان الكلام الذي دل على وقوع النسبة بين الشيئين اما بالثبوت او بالانتفاء مع قطع النظر عن
حصولها في الذهن لا بد ان يكون بينهما نسبة ثبوتية او سلبية لانه اما ان يكون هذا ذاك او لم يكن فتلك النسبة هو الواقع
في الخارج ونفس الامر بمعنى ثبوتها وتحققها انها ثابتة مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر لا انها موجودة في الخارج فلا يرد
ما قيل ان النسبة امور اعتبارية فلا معنى لثبوتها وتحققها قوله واما المنظور اه يعني انما سمي كون الحكم مطابقا بكسر الباء للواقع
بالصدق لان الملحوظ في هذا الاعتبار اولا هو الحكم فانه انما يصير الحكم مطابقا بكسرها اذا نسب الى الواقع واعتبر من جهة
الفاعلية صريحا فيقال طابق الحكم للواقع والحكم متصف بالمعنى اللغوي للصدق وهو الانباء عن الشيء على ما هو
عليه فيكون تسميته بهذا الاعتبار بالصدق تسمية للشيء بوصف ما هو منظور فيه اولا فان قلت لم لم يجعل الامر
بالعكس ترجيح كون الحكم مطابقا بفتحها بالصدق وكون الحكم مطابقا بكسرها بالحق تسمية للشيء بوصف ما هو منظور فيه ثانيا
حيث ان التسمية بوصف المنظور اولا ارجح من التسمية بوصف المنظور فيه ثانيا لقربه منه واسبقه الى الفهم او لا من وصف
المنظور فيه ثانيا قوله وهو الانباء قال الفاضل المحشي وفيه نظر لان الانباء صفة المتكلم والمقصود ههنا بيان معنى الصدق الذي

هو صفة للحكم والجواب ان هذا انما يرد لو كان الانباء مصدرا مبنيا للفاعل اى الاخبار فانه صفة المتكلم اما لو كان
مصدرا مبنيا للمفعول اعنى كون الشئ مخبرا عنه على ما هو عليه فلا شك فى كونه صفة للحكم ويقال ان هذا مبنى على
التسامح وان المختار المتكلم عن الشئ على ما هو عليه يستلزم كون الشئ بحيث يخبر عنه على ما هو عليه كما فى تعريف الدلالة
بالفهم الذى هو صفة السامع اذ المعنى فانه يستلزم كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى كما حقق السيد الشريف
فى حاشية المطول قال المحقق الدوانى لكن اتصاف الحكم بالصدق بمعنى الانباء عن الشئ على ما كان عليه محل كلام
انتهى كلامه يحتمل ان يكون مراده ما مر فى كلام الفاضل المحشى وقد عرفت جوابه ويحتمل ان يكون مقصوده ان كون
الانباء المذكور صفة للحكم انما يصح لو كان كل حكم ثابتا فى نفس الامر اذ حينئذ يصح ان يقال كل حكم صادق اى مخبر عنه
على ما هو عليه والجواب انه لا يلزم فى وجه المناسبة اتصاف جميع افراد الحكم المذكور بل يكفى اتصاف بعضها به ان
مدلول الكلام فى نفس الصدق والكذب احتمال عقلى بناء على ان دلالة الالفاظ ليست قطعية نعم الكلام
فى ان كون الانباء المذكور معنى لغويا للصدق محل تردد وان لم يوجد فى الصحاح وغيره من الكتب المشهورة
قوله وهو اولى مما قيل الخ لانه يدل على وجه المناسبة فى التسمية على وفق ما ذكره فى الحق على ان الاخيرة لا تطلق
الا بكلفة فى وجه التسمية قوله فان المفهوم الخ دفع لما يقال ان الحقيقة صفة الحكم ومطابقة الواقع اياه صفة للواقع فكيف
تعريفها بها وحملها عليها بجوابه وحاصل الدفع ان المطابقة وحدها وان كانت صفة للواقع لكن المفهوم الحاصل من مطابقة
الواقع اياه اعنى المطابقة المتعلقة بالحكم صفة الحكم الذى انه يصح ان يقال الحكم موصوف بمطابقة الواقع اياه فان معنى
مطابقة الواقع اياه هو بعينه معنى كون الحكم بحيث يطابقه الواقع تامل قوله الا انه مركب جواب عما يقال انه لو كان صفة للحكم
لصح ان يشتق منه صفة له كما يشتق من الحقيقة فيقال حكم حق قوله كذا افاده الشريف قال فى شرح التلخيص عرفوا الدلالة
الوضعية اللفظية بانها فهم المعنى من اللفظ واعترض عليه بان الفهم ان كان مصدرا مبنيا للفاعل اعنى الفاهمية
فهو صفة الفاهم وان كان مصدرا مبنيا للمفعول اعنى المفهومية فهو صفة المعنى فلا يصح حمله على الدلالة التى هى صفة اللفظ
وقد اجاب بانا لا نسلم انه ليس صفة اللفظ فان الفهم وحده وان كان صفة الفاهم وكذا الانفهام وحده صفة للمعنى
الا ان فهم المعنى من اللفظ صفة اللفظ وان معنى فهم المعنى من اللفظ وانفهام المعنى من اللفظ هو كون اللفظ بحيث
يفهم منه المعنى غاية ما فى الباب ان الدلالة مفرد يصح ان يشتق منه صفة يحمل على اللفظ وفهم المعنى وانفهامه مركب لا يمكن
اشتقاقها منه الا بواسطة مثل ان يقال اللفظ متفهم منه المعنى قوله لبعض الافاضل اراد به السيد الشريف حيث رد
ما قاله التفتازانى فى شرح التلخيص حاصله ان كون فهم المعنى من اللفظ صفة اللفظ باطل وكون معناه كون اللفظ

بحيث يفهم منه المعنى بطلانه نعم انه ليس تلزمه وان الاستلزام من الاتحاد فالاولى ان يقال ان امثال هذا محمول على التسامح من القوم واعتمادهم على ظهور ان الدلالة صفة للفظ والفهم صفة السامع فلابد ان يقصد بتعريفها بما هو صفة اللفظ اعنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى ودلالة فهم المعنى من اللفظ على كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى دلالة واضحة لا يشتبه فالمقصود من فهم المعنى من اللفظ كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى قوله فالمعنى يعنى اذا لم يكن مطابقة الواقع اياه صفة للحكم بل محمول على التسامح على ما حققه بعض الفضلاء يكون معناه كون الحكم بحيث يطابقه الواقع بناء على ظهور دلالته عليه واعتمادا على فهم السامع قال المحشى المدقق لكن على هذا التقرير يكون المنظور اولا فى اعتبار المطابقة هو الحكم الذى فى الحقيقة اقول ليس المراد بكونه منظورا فيه اولا انه يذكر فى اعتبار المطابقة اولا حتى يرد عليه ما ذكر بل المراد ان الذى يلاحظ اولا فى حصول هذا المفهوم اعنى كون الحكم مطابقا بفتح الباء هو الواقع لانه الفاعل الصريح بها سواء كان ذكره مقدما او مؤخرا ولا يخفى انه ثابت على هذا التقدير تامل قوله لا يقال هذا صادق يعنى ان الظاهر ان يكون الباء فى قوله به للسببية والضميران للشئ فالمعنى الامر الذى بسببه الشئ ولا شك انه يصدق على العلة الفاعلية لان الانسان مثلا انما يصير انسانا متمايزا عن جميع ما عداه بسبب الفاعل وايجاده اياه ضرورة ان المعدوم لا يكون انسانا بل لا يكون ممتازا عن غيره لما تقرر من انه لا تمايز فى المعدومات فيلزم ان العلة الفاعلية ماهية لمعلولها لا تمامها وجوبا قوله لا نا نقول الفاعل ما به الشئ موجود اى الفاعل ما بسببه الشئ موجود فى الخارج وذلك اما بان يكون اثر الفاعل نفس ماهية ذلك الشئ مستتبعا له استتباع الضوء للشمس والعقل ينتزع منه الوجود ويصفها به على ما قال الاشراقيون وغيرهم القائلون بان الماهيات مجعولة فانهم ذهبوا الى ان الماهية وهى الاثر المترتب على تاثير الفاعل ومعنى التاثير الاستتباع ثم العقل ينتزع منها الوجود ويصفها به مثلا زيد ماهيته يستتبع الفاعل فى الخارج ثم يصفها العقل بالوجود وليس الا اعتبارا عقليا انتزاعيا كما انه يحصل من الشمس اثر فى مقابلها من الضوء المخصوص وليس هيهنا ضوء متقرر ثابت فى نفسه يجعلها الشمس متصفا بالوجود لكن العقل يعتبر الوجود ويصفه به فيقول وجد الضوء بسبب الشئ واما بان يكون اثر الفاعل الماهية باعتبار الوجود لا من حيث نفسها ولا من حيث كونها تلك الماهية على ما ذهب اليه المشائيون وغيرهم القائلون بان الماهيات ليست مجعولة فانهم قالوا اثر الفاعل هو ثبوت الماهية فى الخارج ووجودها عينيا بمعنى انه يجعل الماهية متصفا به فى الخارج اما الماهية فهى اثر له باعتبار الوجود لا من حيث هى بان يكون نفس الماهية صادرة عنه ولا من حيث كونها تلك الماهية بان يجعل الماهية ماهية

نشر كلا التقديرين اثر الفاعل الشيء للوجود في الخارج اما با باعتبار الوجود قوله لا به الشيء اي يعني ان الاثر الفاعل كون الشيء اي ذلك الشيء بل اما نفس الماهية او الماهية باعتبار الوجود واما كون الماهية ماهية فليس بجعل الجاعل ضرورة انه لا مغايرة بين الشيء ونفسه حتى يتوسط بينهما جعل واما عدم التمايز في المعلوم بانا هو في الخارج لا في انفسها فان الماهيات متمايزة بعضها عن بعض في انفسها وكلا مجال للنزاع في هذا وان نسب منهم قولهم الماهية مجعولة او غير مجعولة اذ لا يعقل صحة على ما يشهد به الفطرة السليمة انما النزاع في كون الماهيات مجعولة او غير مجعولة بالمعنى الذي مر ان اثر الفاعل نفس الماهيات او الماهيات باعتبار الوجود فاندفع ما قال بعض الفضلاء وارهب الجواب انما يستقيم على مذهب من قال ان الماهيات غير مجعولة واما من يقول بان الماهيات مجعولة فلا اذ لم يذهب احد الى ان الماهيات مجعولة بمعنى كون تلك الماهية ماهية اذ لا معنى له اذ لا يعقل محلا للنزاع وان شئت مصداق ما ذكرناه فعليك الرجوع الى المواقف والحواشي الشريفة على شرح حكمة العين شرح الزوراء المحقق الدواني قوله فيرد الاشكال اذ يصير محصل التعريف انه الموجود موجود وهذا يصدق على الفاعلية قوله قلت بعد التسليم لا يعني لا نم ان الشيء ههنا بمعنى الموجود بل بمعنى ما يصح ان يعلم ويخبر عنه ولو مجازا او ان سلمنا باعتبار ان الاصل في التعريفات الحمل على الحقيقة والاحتراز عن المجاز وان كان مشهور البحث الا استعمال الكرنزي بل موجود الموجود في الفاعل وبين ما به الموجود موجود لان الموجود وانه الماهية في زعمي الاول الامر الذي بسببه الشيء الموجود متصف بالوجود دون المثال الفاعل ومعنى الثاني الامر الذي بسببه الشيء الموجود هو ذلك الموجود الممتاز عن جميع ما عداه وما ذلك الا الماهية ولا مدخل للفاعل في كون هذا الموجود الممتاز هو الموجود الممتاز بل انما تاثيره في اتصافه بالوجود على ما حقق فان قيل لا مغايرة بين الشيء وماهية حتى يتصور بينهما سببية قلت هذا من ضيق العبارة والمقصود انه لا يحتاج الشيء في كونه ذلك الشيء الى غيرها وهذا كما قالوا الجوهر ما يقوم بنفسه اذ لا مغايرة بين الشيء ونفسه حتى يتصور القيام بينهما قوله وبه يظهر اي بما ذكرنا في بيان الفرق بين الماهية وما به الشيء قوله ولا يجعل احدهما اي الثاني اذ لا صحة لرجوع الاول لان الضمير الثاني محمول على الاول والمحمول هي الماهية لا الذات فالمعنى الذي بسببه ذلك الامر يعني انه لا يحتاج في ثبوت ذلك الامر له الى غير ذلك الامر فيرجع محصل التعريف الى ما قالوا في تعريف الذات بالمعنى الاعم بمعنى انه لا يعلل ثبوته للذات قوله فلا يتوهم الاشكال اي اذ الفاعل ليس الامر الذي بسببه المعنى ذلك الفاعل لعدم الحمل بالمواطاة بينهما قوله لكن ينتقض ظ التعريف بالعرض انما قال ظ التعريف لان مال التعريف على ما بيناه هو انه لا يحتاج في كونه ذلك الامر والعرض ليس كذلك فان الماهية في اتصافها به سواء كان كرها

يحتاج الى امر غير ذلك العرضي يكون علة لثبوته سواء كان نفس الماهية او جزءها مثلا الانسان في كونه ضاحكا
محتاج الى ما هو منشأ كونه ضاحكا اعني التعجب لكن نفي الانتقاض بالذاتي بمعنى الجزء ظاهرا وباطنا فان الانسان في
كونه ناطقا لا يحتاج الى امر غير ناطق لان ثبوته له غير معلل بشيء اما بالغير فظ واما بنفس الذات فلتقدمه عليها
كما قاله الفاضل الچلپي من اندفاع النقض بالذاتي والعرضي باطنا سهو ولعل المحشي انما لم يتعرض لهذا النقض لكون المقصود
الماهية بحيث يمتاز عن العرضي كما يدل عليه قول الشارح بحيث لا يصادف فدخول الذاتي في تعريفها لا يضر بالمقصود ويؤيد ما قلنا
ما ذكره بعض الفضلاء من انه جرت عادة القوم في ابتداء مبحث الماهية من الامور العامة ببيان الفرق بين الماهية وعوارضها
دون اجزائها لانه قد يشتبه الماهية بالعوارض فيما اذا عرض الشيء لنفسه كالكلي للكلي بخلاف الذاتيات فانه لا اشتباه بين الكل
والجزء فتدبر قوله وجعل هو هو اه يعني لما قيل انه هو علم في الاتحاد والباء في به متعلق بالاتحاد المفهوم من هو هو
والمراد بالاتحاد الاتحاد في المفهوم فالمعنى ما يتحد الشيء في المفهوم فلا يصدق التعريف على الفاعل لانه غير متحد
اصلا ولا على العرضي لانه غير متحد به في المفهوم ووجه الارادة ان المفهوم المتبادر من هو هو الاتحاد في الصدق وعليه اصطلاحهم فانه معنى
حمل المواطاة اعني حمل هو هو والاتحاد للمتغايرين في الصدق فحمله عليه خلاف المتبادر والاصطلاح الذي وجب الاحتراز عنه في التعريفات
فلا يرتكب عليه مع ان الوجه الصحيح بان يكون الباء للسببية والضمير للشيء ظ متبادر ساعده وروده لنقض على انه يرد على هذا التقدير
ان يكون المحدود ماهية للحد اذ يصدق عليه انه ما به يتحد الحد مع انه ليس كذلك قوله هذا اي جنس ما ذكر ما قوله لكان
اخصر لكن الذي ذكر اظهر واسبق الى الفهم قوله اي بالكنه المقصود منه دفع ما يرد على ظاهر عبارة الشارح من انه يلزم ان تكون
الذاتيات ايضا من العوارض لانه يمكن تصور الشيء بدونها بان يتصور بالوجه لا بالكنه وحاصل الدفع انا لا نسلم ان المراد
بالتعقل في قوله ما يمكن تصور الانسان التعقل مطلقا ولا التعقل بالوجه فقط حتى يرد ما ذكر بل المراد التعقل بالكنه فانه
انما يمكن تعقل الشيء بالكنه بدونه فهو من العوارض وتعقل الشيء بالكنه بدون تصور ذاتياته وماهيته كما قال الفاضل
المحشي ولا يخفى عليك ان المقصود من تعريف الماهية تميزها عما سواها فينبغي ان يخرج اجزاء الماهية عن تعريفها كما يخرج عوارضها
عن تعريفها مع انه على تقدير ارادة التعقل بالكنه تبقى الاجزاء داخلة فيها اقول مقصود الشارح من قوله يحتاج الخ بيان مغايرة
الماهية لعوارضها اللازمة والمفارقة لان بعض المتوهمات كان يعرض لنفسها كالمفهوم والكلي فكان محل ان يتوهم ان
العارض والمعروض واحد واما مغايرة الماهية لاجزائها فقد ظهر من تعريف الماهية ان المراد بقوله ما به السببية
التامة ولذا ذكر في جميع الكتب الكلامية ان ماهية الشيء مغايرة لجميع عوارضه اللازمة والمفارقة مع عدم التعرض
لبيان المغايرة بين الماهية واجزائها قوله واما تصوره بالوجه الا بان يقال المطلوب التصور بالكنه

فى العوارض لانه يمكن تصور الشئ بدونه بالوجه ايضا اى كما يمكن تصوره بدون العرضى قوله قيل عليه يستفاد
الا يعنى يستفاد من تفريع قوله فانه من العوارض على قوله مما يمكن تصوره بدونه ان العرضى ما يمكن تصور الشئ بدونه
والذاتى بخلافه اعنى ما لا يمكن تصور الشئ بدونه فيرد عليه اللوازم البينة بالمعنى الاخص اعنى ما يمتنع انفكاكها عن الشئ
ويستلزم تصوره تصورها اذ يصدق عليها انه لا يمكن تصور الشئ بدونها ضرورة ان تصوره مستلزم لها بحيث يستحيل
الانفكاك بينهما فينتقض تعريف الذاتى ولا يخفى عليك انه كما ينتقض تعريف الذاتى باللوازم المذكورة منعا كذلك ينتقض تعريف العرضى
بها جمعا فاختيار الاستفادة فى توجيه هذا الاعتراض تطويل للمسافة اذ يكفى ان يقال انه يرد على التعريف المذكور للعرضى اللوازم البينة بالمعنى الاخص الا
ان يقال المقصود من ذكر الاستفادة الاشارة الى ورود الاعتراض على تعريفيهما فى تحقيقهما ويكون تتميم قوله ويرد عليه راجعا الى كل واحد من
التعريفين تامل قوله وجوابه يعنى لا نسلم الاستفادة اولا فان بيان حكم العرضى لاجل مغايرته بالماهية لا يستلزم ان يكون حكم
الذاتى بخلافه وعلى تقدير تسليم الاستفادة لا نسلم ان الاستفادة المذكورة يكون بطريق التعريف اى بحيث تصلح ان يكون معرفا
للذاتى مساويا له لم لا يجوز ان يكون المستفاد حكما عاما شاملا له ولغيره كما ان ما ذكره اعنى ما يمكن تصوره بدونه
ليس معرفا مساويا للعرضى يدل عليه من التبعيضية فى قوله فانه من العوارض ويؤيده ما قاله فى شرح المطالع
للذاتى خواص ثلث الاولى ان يمتنع رفعه عن الماهية على معنى انه اذا تصور الذاتى وتصور معه الماهية امتنع الحكم
بسلبه عنها الثانية انه يجب ثبوته لها على معنى انه ليس يمكن تصور الماهية الا مع تصوره ومع التصديق بثبوته لها
تما ليستا بخاصتين مطلقتين لان الاولى تشمل اللوازم البينة بالمعنى الاعم والثانية بالمعنى الاخص انتهى كلامه وعلى تقدير
الاستفادة بطريق التعريف فنقول فى الجواب ان معنى عدم امكان تصور الشئ بدون الذاتى انه لا يمكن تصور ذلك
الشئ بالكنه بدونه بوجه من الوجوه سواء كان بطريق الاخطار بان يكون ملحوظا قصدا وبالذات او بان يكون ملحوظا
تبعا اذ ليس تصور ذلك الشئ الا تصور ذاتياته فلا يمكن بدونه اصلا والمستلزم لتصور اللازم ليس الا تصور الملزوم
بطريق الاخطار بان يكون الملزوم ملحوظا قصدا وبالذات فيمكن تصور الملزوم بدون ذلك اللازم فى الجملة وهو ما اذا لم
يكن الملزوم متصورا بطريق الاخطار والقصد والا لزم ان يكون الذهن منتقلا عن ملزوم ولو الى لازمه والى لازم لازمه
بالغا ما بلغ حتى يحصل اللوازم باسرها فى الذهن وهو محال فلا يصدق تعريف الذاتى عليها فان قيل قد صرح
السيد الشريف قدس سره فى حاشية للمطالع بان الخاصة الثانية للذاتى اعنى ما لا يمكن تصوره بدونه مما لا بد فيه من
تصور الذاتى والماهية بطريق الاخطار ولا يكفى فيه اخطار الماهية فضلا عن تصورها قدرا ما المحتاج اليه هو التصديق
بثبوت الذاتى لها ضرورة انها تصديق لا بد فيه من تصور الطرفين بالذات لا ستلزام تصورها تصوره بحيث لا

قوله ما نص عليه في حواشي المطالع قال السيد الشريف قدس سره في بيان قوله بان المستلزم لتصور اللازم تصور الملزوم التفصيلي فربما يطرأ على الذهن ما يوجب اعراضه عن اللازم ولا يستمر التفاته اي اذا تصور الملزوم وكان مخطوطا قصد الخطر بالبال ستلزام تصوره على هذا الوجه لتصوره لازمه القريب وفي هذا المقام بحث نص عليه في حواشي المطالع فارجع اليه قوله وانه في زمان تصور اللازم جواب ثان عن ايراد المذكور يعني ان معنى قولنا الذاتي ما لا يمكن تصور الشيء بدونه انه لا يمكن تصور الشيء بالكنه في زمان لا يكون الذاتي متصورا في ذلك الزمان ضرورة ان تصور الشيء بالكنه لا يكون الا بتصور ذاتياته فيكون تصوره بتصور ذاتياته فلا بد ان يكون في زمان واحد بخلاف تصور اللازم فانه في زمان غير زمان تصور الملزوم ضرورة ان تصور اللازم مغاير لتصور الملزوم وتابع له وامتناع توجه النفس نحو الشيئين في زمان واحد واذا كان زمان تصورهما متغايرين صدق انه يمكن تصور الملزوم بدون اللازم لانفكاكه عنه في زمان تصوره فلا ينتقض حد الذاتي باللوازم المذكورة نقل عنه لان تصور الملزوم معد لتصور اللازم لا سبب موجب له والا لما جاز بقاؤه مع زوال تصور الملزوم واللازم باطل بالضرورة ثم ان تحقق معنى اللزوم بين المعد والمعد له مما لا يخفى ولذا قالوا الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشيء اخر والمعرف ما يلزم من تصوره تصور شيء اخر مع ان المبادي معدات للمطالب فان قيل فما معنى قولهم تصور اللازم البين لا ينفك عن تصور الملزوم قلت معناه ان تصوره يعقب تصور الملزوم بدون فصل ولقائل ان يمنع تغاير زماني التصورين فان من تمسك بامتناع توجه النفس في زمان واحد الى شيئين يرد عليه ان الحال في تصور الذاتي كذلك ايضا تامل والاولى في الجواب ان يقال معنى عدم امكان تصور الشيء بدون الذاتي عدم امكان ملاحظته مجردا عنه كما ان معنى امكانه بدون العرضي امكان ملاحظته مجردا عنه انتهى كلامه ان الاراد انه معد حقيقة فهو باطل لان المعد ما يمتنع تصور اجتماعه مع المعلول ضرورة انه يتوقف على وجوده وعدمه وتصور الملزوم قد يجامع مع تصور اللازم وان اراد انه بمنزلة المعد في عدم لزوم الاجتماع كما يدل عليه قوله مع ان المبادي معدات فان المعدات الحقيقية هي الحركات الواقعة فيها وتسمية المبادي معدات على سبيل التشبيه نص بذلك السيد الشريف في حواشي شرح الرسالة فهو لا يفيد اذ مع تجويز اجتماعهما يرد عليه النقض على تقدير الاجتماع وهذا البحث مندرج في قوله ولقائل ان يمنع تغاير زماني التصورين كما لا يخفى وحاصل معنى اللزوم الذي اعتبر في اللوازم البينة هو ان لا يتخلل زمان بين تعقل الملزوم وتعقل اللازم وبذلك صرح العلامة التفتازاني في شرح المقاصد في مبحث الاضافة ومنع تغاير زمان التصورين بعد الاستدلال عليه راجع الى الدليل والا فهو غير موجه اصله ان الدليل المذكور انما يتم فيما اذا كان تصور الملزوم معدا لذلك

ممكن بالامكان العام كذلك يصدق على الذاتي ان تصور الانسان بدونه ممتنع وكل ممتنع ممكن بالامكان العام
وتلخيصه انه ما لم يقيد الامكان العام بنفي من الطرفين كان صادقا على كل من الواجب والممتنع قوله وجوابه الا يعني
انا نختار ان المراد بالامكان الامكان الخاص ونمنع لزوم جواز تصور كنه الشيء بالعرضي بان يكون هو سبب الحصول له
الذي هو محال بل اللازم جواز تصور كنهه مع العرضي بان يكون مقارنا له فان الجانبين المتقابلين في قولنا ما يمكن
تصور الانسان بدونه وتصور الانسان لا بدونه يعني معه لانه اذ المقابل لقولنا بدونه معه لا به فالمعنى تصوره الانسان
بالكنه مقرونا بغير العرضي وتصوره معه ليس بضروري بين ولا استحالة فيه فانه يجوز ان يتصور الشيء بالكنه بحيث يلزم
تصور العرضية من اللوازم البينة اقول هذا الجواب انما يتم لو كان الباء في قوله بدونه للملابسة اما لو كان للسببية
فالمقابل لقولنا بدونه هو قولنا به لا معه فالسوال باق ولعل هذا وجه التسليم في قوله ولئن سلم قوله بعتبر الامكان بالنسبة
المقيد يعني ان الامكان في قوله ما يمكن تصور الانسان بدونه داخل على التصور المقيد بقيد بدونه فالامكان ان اعتبر كيفية نسبة التصور
الى بدونه حتى يكون المعنى كون التصور بالكنه بدون العرضي اوجب لنبياض ورتبين يلزم ما ذكر من جواز التصور بالكنه
العرضي وربما لو اعتبر كيفية نسبة الوجود الى ذات التصور المقيد حتى يصير المعنى التصور المقيد بالكنه المقيد بكونه
حاصلا بدون العرضي ممكن يعني ليس وجوده ولا عدمه ضروريا بمعنى انه قد يحصل وقد لا يحصل فلا استحالة فيه
لان الامكان راجع الى ذات التصور لا الى بدونه حتى يلزم ما ذكر نقل عنه وتوضيحه ان قولنا الرومي لا ابيض ممكن
لا يستلزم جواز عدم البياض عن الرومي لان الامكان اعتبر كيفية نسبة الوجود الى ذات الرومي لا كيفية نسبة البياض
اليه فههنا يجوز ان يعتبر الامكان كيفية نسبة الوجود الى ذات التصور الذي يكون بدون العرضي لا كيفية نسبة الكون
بدون العرضي اليه فعدم التصور بدونه مثل عدم الرومي لا ابيض بان لا يوجد اصلا لا بان يوجد ولا يوجد وفيهما
فتامل انتهى كلامه وجه التامل ان اعتبار الامكان بالنسبة الى التصور المقيد بعيد بالمعنى عند الذوق السليم فانه يصير المعنى
مجاد في الضاحك والكاتب من الامور التي يكون تصور الشيء الحاصل بدونها ممكنا فانه من العوارض اقول ويستفاد منه
ان الذاتي الامر الذي يكون تصور الشيء بالكنه الحاصل بدونه غير ممكن ومن هنا يخرج جواب آخر للاعتراض السابق
اعني ما صدق تعريف الذاتي على اللوازم البينة بالمعنى الاخص وهو ان التصور بدون اللوازم ممكن لكن التصور محال في
الذاتي فان التصور بدونه غير ممكن اذ ليس تصور الشيء الا تصور ذاتياته فلا يكون بدونه ممكنا بخلاف تصور اللازم
فانه مغاير لتصور الملزوم فيجوز تصوره بدونه وان لم يوجد وهذا هو الجواب الثاني الذي اشار اليه فيما نقل عنه قوله
على ان يتصور آه اي انا على تسليمنا ان مقابل قولنا بدونه وان الامكان كيفية نسبة القيد الى المقيد فنقول ان تصور شيء

بالقياس الى النوع والماهية بالمعنى الثاني لا تكون الا نفس ذات الشئ فاذا كانت تلك الاشياء موجودة كانت حقايقها موجودة والباحث لم يفرق بين المعنيين فقال ما قال واما ما قاله الفاضل الجلبي جوابا عن هذا الاعتراض في بيان قوله تعريف الحقيقة اى تعريف للماهية باعتبار التحقق والوجود ففيه بحث اما اولا فلان اعتبار الوجود في الحقيقة غير مراد في قوله حقائق الاشياء ثابتة لانه يكون مستدركا اذ يصير المعنى الماهية للموجودة للامور الموجودة موجودة ولذا عبر الشارح عن هذا المعنى بقد يقال اشارة الى انه غير مرضي في هذا المقام وتوجيه الاعتراض على ذلك التعريف لا وجه له واما ثانيا فلانه لا مدخل لكون الشئ بمعنى الموجود في لغوية الحكم اذ قولنا الماهيات الموجودة موجودة لا خفاء في لغويته واما ثالثا فلا يجب على المحشي ان يقول اذ لا لغوية في قولنا عوارض الاشياء موجودة وماهيات الاشياء موجودة لان المقابل للحقيقة بهذا المعنى اما العوارض او الماهية مع قطع النظر عن الوجود **قوله** وكون الشئ بمعنى الموجود وقال بعض الافاضل لا ان كون الشئ بمعنى الموجود لم يلزم مما سبق بل اللازم التصادق والتساوي ولا مدخل للتساوي في لغوية الحكم اقول معنى قوله الشئ عندنا الموجود ان معناه ان الشئ بمعنى الموجود حيث قال في شرح المقاصد اما انه هل يطلق على المعدوم لفظ الشئ حقيقة فبحث لغوي فعندنا هو اسم للموجود لما نجد من الاستعمال في هذا المعنى ولا نزاع في استعماله في المعدوم مجازا وما ذكر الحسن البصري من انه حقيقة في الموجود مجاز في المعدوم هو مذهبنا بعينه وقال في شرح المواقف خاتمة للمقصد السادس فيها مباحث الاول في تحقيق معنى الشئ وبيان اختلاف الناس فيه وهذا بحث لفظي متعلق باللغة والشئ عندنا الموجود **قوله** اذ لا لغوية بيان لكون المنشأ مجموع الامور الثلثة وحاصله انه لو لم يعتبر الامور الثلثة بما ذكر بل بمعنى آخر مثلا لو فسر الحقيقة بالعارض فيكون المعنى عوارض الموجودات موجودة وفسر الاشياء بالمعدومات والمعلومات فيكون المعنى الامور التي بها المعدومات هي موجودة وفسر الثبوت بمعنى يغاير الوجود كالتصور مثلا فيكون المعنى الامور التي بها الموجودات هي متصورة لم يلزم لغوية الحكم حتى ان المنشأ للسؤال هو مجموع الامور الثلثة مما ذكره الفاضل المحشي من انه فرق بين الامور ... للمنشأ والمحشي غير المورد ليس منشأ قلة التدبر متابعة لظ قوله اذ لا لغوية في ذلك اه **قوله** فلا يحتاج يعني ان ... التقليل وقلة الاحتياج باعتبار قلة المحتاجين عن اصحاب الذهان القاصرة **قوله** كما في مثل اه فان المعنى ان ما نعتقده ونسميه واجب الوجود فهو موجود في نفس الامر لا ان ما هو واجب وجوده في نفس الامر موجود فيه **قوله** والحاصل يعني ان الحمل موضوع هذه القضية بحسب الاعتقاد الذي هو حقيقة عرفية كما هو المحقق من مذهب الشيخ من اتصاف ذات الموضوع بوصفه بالفعل بحسب الفرض مشهور بين الناس بل هي حقيقة لغوية وعرفية عامة على ما ذكره المحقق الرازي في شرح الرسالة

من ان ما ذكره الشيخ مطابق للعرف واللغة قال السيد الشريف قدس سره في حواشي المطول ان اهل الميزان
لا يخالف اهل العربية انهم يصدد بيان مفهومات القضايا بحسب العرف واللغة ولا يحتاج في افادتها لذلك المعنى الى
بيان الا قليلا بالنسبة الى الاذهان القاصرة الغير الواقفة على الاصطلاح عندو في المسائل الثابت على زعمه وانتفاء
للموضوع بحسب نفس الامر ولذا احكم بلغوية ومجازية قولك شعري شعري فانه وان كان مفيدا لكنه محتاج الى البيان
المعني بالنسبة الى جميع الاذهان لان اخذ المحمول مقيدا بالوصف المذكور معني مجازي والمعنى المجازي وان اشتهر
بعض شيئا لا من المتبادر المعنى الحقيقي على ما تقرر في موضعه وهذا معنى قوله في الحاشية الآتية هذا ناظر الى
قوله وهذا الكلام مفيد وقوله ولا مثل انا ابو النجم الا ناظر الى قوله ربما يحتاج الى البيان بادرنا انفع مما قاله بعض الفضلاء
من ان اخذ الموضوع على الوجه المذكور كما هو المشهور فيما بينهم كذلك اخذ طرفي شعري شعري على الوجه المذكور
فيما بينهم تدبر واما بالنسبة الى القاصرين فهما متساويان والفرق حينئذ بين اخذ طرفي شعري شعري على الوجه
المذكور وان كان مشهورا لكنه مجاز والمعنى المجازي لا بد من البيان البتة بخلاف اخذ الموضوع على الوجه المذكور
فانه حقيقة اصطلاحية بل لغوية وعرفية ايضا فلا حاجة الى البيان قوله اي ليس مثل المثال الذي ذكره السائل اذ لا
فرق بين الاصول الثابتة ثابتة وبين الثابت ثابت كذا نقل عنه قوله اذ قد اعتبره اعني السائل اعتبر المثال متحد
الموضوع والمحمول لاخذه الموضوع والمحمول بحسب نفس الامر والحكم بلغويته وفيه اشارة الى انه لو لم يعتبر كذلك بل اخذ الموضوع
بحسب الفرض كما هو التحقيق يكون مفيدا وبهذا اندفع ما اورده بعض الفضلاء من ان الفرق بين العنوانات
تكلف لانا اذا قلنا كل ج ب يكون مفهومه بحسب العرف واللغة ثبوت الباء لج بالفعل بحسب نفس الامر كما هو ظاهر
مذهب الشيخ والمتاخرين او بالفعل بحسب فرض العقل كما هو تحقيق مذهب الشيخ كما حققه الرازي في شرح المطالع
لان مقصد الشارح ليس الفرق بين عنوان قولنا حقائق الاشياء ثابتة وبين عنوان الثابت ثابت حيث اخذ الاول
بحسب الفرض الثاني بحسب نفس الامر بل مقصوده ان السائل قد اخذ العنوان في الثاني كذلك وليس قولنا من
هذا القبيل قوله ولك ان تقول اي في توجيه قوله ربما يحتاج الى البيان ان قولنا حقائق الاشياء ثابتة
قد يحتاج في افادته الى البيان لعدم ظهوره بالنسبة الى الاذهان القاصرة لكن ذلك البيان ليس بطريق
التاويل والصرف عن الظاهر لشهرة المعنى المراد وتبادره لكونه معنى حقيقيا بخلاف شعري شعري فانه يحتاج البتة
الى التاويل والصرف عن الظاهر لعدم شهرة المعنى المراد منه وتبادره وعلى تقدير شهرته فهو معنى مجازي والفرق بين
هذا التوجيه والتوجيه السابق ان السابق كان ناظرا الى كلمة التعليل حيث قال فان شعري شعري يحتاج البتة الى البيان

معناه لخفائه وهذا ناظر الى دخولها اعنى الاحتياج الى البيان حيث قال فان يحتاج الى التاويل وقيد الدلائل
لقوله ولا مثل انا ابو النجم وشعرى شعرى مدخل فى بيان عدم اللغوية الا ان يراد به افادة ظهور الافادة فى
هذا القول وعدم ظهورها فى شعرى شعرى كذا نقل عنه وما قاله الفاضل الچلپى ان اراد ان حقايق الاشياء
ثابتة مستعملة فى الموضوع له للتبيين فيه مجاز فهو امر بين البطلان وان اراد ان المعنى المراد منه وان كان مجازا الكنه
لشهرته صار كالحقيقة فى انفهامه من اللفظ من غير احتياج الى القرينة فهو لا يوجب الاستغناء عن التاويل لتحقق الصرف عن المعنى
المراد الحقيقى على ما قالوا من التحقيق من ان مذهب الشيخ ان عقد الوضع هو اتصاف ذات الموضوع بمفهوم المحمول بحسب الاعتقاد
قوله وهذا المعنى لا يحصل دفع لتوهم كون شعرى شعرى غير محتاج الى التاويل لان شعرى المقيد بالان او المقيد
بما مضى او المتصف بالبلاغة نشاء من استعارة فلو جعل اضافة شعرى للعهد يكون المراد ان بعض شعرى المعهود وهو
شعرى الان كبعض شعرى المعهود وهو المقيد بما مضى او المتصف بالبلاغة يكون معناه على ما هو الظاهر المتبادر
من المعنى الحقيقى للاضافة بلا تاويل وحاصل الدفع ان معنى العهدية هو ارادة بعض الاشعار المعين اما مع ملاحظة
تقييد كون الدين فيما مضى او موصوفا بالبلاغة فما لا يدل عليه الاضافة فارادته ليس الا بالتاويل والصرف عن
الظاهر قوله وكم فرقا اى وكم من فرق بين شعرى الان كشعرى فيما مضى او هو شعرى المعروف بالبلاغة وبين ارادة البعض
المعين سواء كان بالتعين الشخصى او النوعى لعدم دلالة ارادة المعين على التقييد المذكور بشىء من الدلالات على ان العهد
يقتضى الذكر الحقيقى لفظا او تقديرا او الذكر الحكمى ولكل منتف ههنا كذا نقل عنه وبما ذكرنا اندفع ما قاله بعض الفضلاء
ان شعرى الان كشعرى فيما مضى والمعروف بالبلاغة بعض الاشعار معينة لكن بالتعين النوعى والتعين المعتبر
فى العهد ليس مقصورا على الشخصى فيجوز ان يراد بالاضافة التعين النوعى وهو شعرى المعروف بالبلاغة او فيما مضى
لان الاضافة انما تدل على ان المراد بعض الاشعار سواء كان معينا بالنوع او بالشخص اما ان تعينه باعتبار كونه
فيما مضى او موصوفا بالبلاغة فما دلالة لها عليه قوله والمشهور يعنى ان التوجيه فى بيان قوله وبما يحتاج الى البيان ان المراد بالبيان
بيان صدق الكلام ومطابقته لنفس الامر وهو البيان بالدليل فالمعنى ان هذا الكلام مفيد بل قد يحتاج على هذا
التقدير الى بيان صدقه بالدليل بالنسبة الى بعض الاشخاص كالسوفسطائية فيكون ذكره تاكيد الافادة فان المسائل
لما انكر الافادة اكد بانه يحتاج الى الدليل فكيف ينكر كونه مفيد الحكم والتوجيهين السابقين فان فى
ذكره بيان ظهور الافادة على ما مر قوله ويرد عليه ان شعرى اه يعنى يرد على هذا التوجيه ان شعرى شعرى ايضا قد
يحتاج الى البيان صدقه ومطابقته لنفس الامر بالدليل لكان استفادة معناه لا يحتاج الى التاويل مع تقدير اذ كان [illegible]

الذي كتب شعرے فيما مضى او شعرے هو شعري للمعروف بالبلاغة عن شاهد مخصوصا بالنسبة الى الاذهان القاصرة عن
بلاغة فاندفع ما قيل ان شعري يحتاج الى التاويل كالبيان صدقه بالدليل فلا يكون قوله ولامثل انا
ابو النجم وشعري شعري ناظرا الى قوله ما يحتاج الى البيان ولما جعل قوله ولا مثل انا ابو النجم اه مبنيا على وهم بذكره في
الكتاب فما نرضيه مرله ادنى دراية بالاساليب كذا انتزعته ومن هنا ظهر ركاكة ما قاله بعض الافاضل من
المراد بالبيان البيان بالدليل فيكون تاكيد للافادة وقوله ولامثل انا ابو النجم نفي للتوجيه الشهور واتحاد للسند المسند اليه
لانه ناظر الى قوله ما يحتاج الى البيان **قوله** واعلم ان هذا جواب حسن لدفع الاعتراض المذكور بقوله فان قيل فالحكم اه
وحاصله ان المراد بالحقيقة ما به الشيء هو هو الذي يتحقق للموجود والمعدوم ولو بمجاز العقل ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وبالثبوت الوجود
فالمعنى ماهيات الامور التي يصح ان يعلم ويخبر عنها ثابتة في الخارج فلم يتوجه السوال المذكور وعلى ما ذكرنا لا يرد شيء مما
ذكره الفاضل الجلبي بقوله ويرد عليه ان الحقيقة بالمعنى المذكور تطلق على ما من شانه ان يوجد بالوجود الاصلي لا على عدمه تعميم
الاشياء لا يجوز اضافة الحقائق اليها ونقول ان اللغوية وعدم الافادة باق في الكلام المذكور سواء اريد بالشيء الموجود
او اعم منه ومن المعدوم لان الوجود معتبر في الحقيقة كما عرفت لان هذا مبني على ما ذكره سابقا في توجيه السوال من
ان المراد بالحقيقة الماهية باعتبار الوجود وليس كذلك لما عرفت سابقا فبناء هذين الاعتراضين على بناء اساس
غير مناسب قوله فان قيل فالحكم بان ماهيات الامور التي يصح ان يعلم ويخبر عنها ثابتة لا يصح ظاهرا لان من تلك الامور
المعدومات فيلزم ان يكون ماهيات المعدومات كذلك وليس كذلك قلت المراد بالامور الجنس كما حققه الشارح في
قوله العناية متحقق وثبوت ماهيات جنس ما يصح ان يعلم ويخبر عنه بكيفية ثبوت ماهيات بعض افراده اي الموجودة
تامل قوله التصديق بها اي التصديق بثبوتها في نفسها او باحوالها اي التصديق بثبوت الاحوال لها فلا يتجه ما قيل
ان الاحكام انما هي بالمتحققات فكيف يصح عد التصديق بالاحوال من العلم بها لان التصديق بحال الشيء من حيث النسبة الى ذلك الشيء
علم بذلك الشيء قوله فاللام في العلم لاستغراق الانواع يعني لام التعريف في قوله والعلم لاستغراق انواع العلم من التصور
والتصديق فالمعنى جميع انواع العلم بالحقائق اعني التصور والتصديق متحقق وانما حمل على استغراق الانواع لانه لو
حمل على استغراق الافراد يلزم ان يكون جميع افراد العلم بالحقائق ثابتة وهو غير صحيح كما لا يخفى بخلاف تحقق جميع انواعه فانه
ثابت ولو باعتبار بعض الافراد وان قال بعونة المقام لان حمل الاستغراق للانواع مما لم يعهد عند اهل
العربية حقيقة وانما هو باعتبار ان معنى الاستغراق هو استيفاء الافراد وانواع الجنس افراد الانواع قوله بمعونة المقام
يعني ان جعل اللام للاستغراق بمعونة المقام لان المقام مقام الرد على اللاادرية وهو لا يحصل بحمل اللام على الجنس لانهم لا ينكرون

ثبوت جنس العلم بالحقائق ضرورة انهم معترفون بالشك والشك من التصور بل ينكرون التصديق بها وايضا
المقصود الاهم اعني الاستدلال بوجود المحدثات لا يتم الا بالتصديق بها وباحوالها ولا قرينة على العهد حتى يخص بالتصديق
مع ان التصديق لا يحصل بدون التصور فيجب الحمل على الاستغراق ويكون المعنى جميع انواع العلم من التصور والتصديق
متحقق فيما قيل ان مقام الرد لا يستدعي الاستغراق مطلقا فضلا على الاستغراق النوعي اذ ثبوت جنس العلم كاف
في الرد كما ان ثبوت جنس الحقيقة كاف فيه ليس بشيء كما لا يخفى **قوله** ثم ان الاستدلال يعني ان الاستدلال على ان
الصانع موجود متصف بالعلم والقدرة والحيوة وغيرها كما يحتاج الى العلم بان الحقائق ثابتة يحتاج الى العلم باحوالها بانها
ممكنة او حادثة كما سيجيء في باب اثبات الصانع اذا تقرر هذا فاعلم ان من قدر لفظ الثبوت في قوله والعلم بها وقع
التقدير بان الاستدلال على وجود الصانع انما هو بوجود المحدثات فلا بد من تقدير الثبوت ليفيد ان العلم
بوجود الحقائق متحقق فقد غلط في توجيهه غلطين الاول ظن وجوب التقدير حيث قال لا يتم غرض الاستدلال الا
اذ لا معنى للعلم بها الا تصورها والتصديق بها وباحوالها فلا حاجة الى التقدير والثاني ظن كفاية العلم بالثبوت
والا فلا وجه للتخصيص لتقدير به اذ لا بد من العلم بالاحوال ايضا على ما سيجيء اقول ويمكن توجيه كلام من قدر الثبوت
بحيث لا يرد الغلط الثاني بان المراد بثبوتها اعم من ثبوتها في نفسها او ثبوت الاحوال لها فيشتمل العلم بالاحوال ايضا
قوله فقد غلط غلطين نقل عنه الاول ظن كفاية العلم بالثبوت فلذا قدره ولم يقدر غيره والغلط الثاني ظن وجوب
التقدير **قوله** والتانيث باعتبار المضاف اليه نقل عنه فان مصدر ثابتة المسندة الى ضمير الحقائق هو ثبوت
الحقائق ففي ضمنها مصدر مضاف والضمير له كما في قوله تعالى اعدلوا هو اقرب للتقوى انتهى كلامه. قال بعض الافاضل
فيه ان كفاية الاضافة بحسب المعنى محل الخدشة **قوله** لا نعم مراد لان المقصود من قولنا والعلم بها متحقق الرد على
الادرية المنكرين للعلم مطلقا فيكفيهم اثبات العلم الاجمالي بجميع الحقائق ولا حاجة الى العلم التفصيلي بها **قوله**
وان اريد اجمالا اي وان اريد بقوله لا علم عدم العلم الاجمالي بان يلاحظ بوجه يشمل جميع الحقائق فعدم هذا العلم غير
مسلم فان قولنا حقائق الاشياء ثابتة يتضمن العلم بجميعها بوجه الثبوت وهو العلم الاجمالي مع انه قد سبق ان المراد ما
يسمى حقائق الاشياء والاعتقاد ولا يتحقق بدون العلم وهذا القدر كاف في العلم الاجمالي **قوله** لا يقال نحن نفيد
العلم الا انا نختار ان المراد عدم العلم تفصيلا ونقول انه مشترك لان العلم في قوله والعلم بها متحقق على تقدير علم
الثبوت مقيد بالكنه وذلك لانه اذا لم يقدر الثبوت يكون المراد من العلم بها العلم التصوري لان المتبادر من العلم
بالحقائق نفسها اذ التصديق علم باحوالها حينئذ لا بد ان يفيد العلم بالكنه والا لم يحصل الرد على اللاادرية لانهم

يثما معترفون بالعلم بالوجه ضرورة ان الشك فرع التصور فيصير حاصل الاستدلال انه لا بد من تقدير
الثبوت اذ لم يقدر لكان المراد بالعلم العلم بها بالكنه وهو باطل للقطع بانه لا علم بالحقائق تفصيلا فضلا عن ان
يكون بالكنه والفاضل الچلپي فهم ان مقصود المحشي انا نقيد العلم بالكنه على تقدير ارادة الثبوت فاعترض بان بينهما تنافيا
لان الاول علم تصوري والثاني تصديقي وكيف يصح ان يقال نحن نقيد العلم على تقدير ارادة الثبوت بالكنه ولا يخفى ان
ما ذكره بعيد عن المقصود بمراحل والفاضل المحشي فسر قوله نحن نقيد العلم بالعلم المذكور في قوله اذ لا علم بجميع الحقائق وذكر
ان قوله في الجواب لا دليل عليه مع ان تعميم الشارح ينافيه ناظر الى قوله لانا نقول لا دليل علينا لا دليل على تقييد
العلم بالكنه والرد على اللاادرية يحصل بدونه بان يكون المراد العلم الشامل للتصور بالكنه وبالوجه فيكون المعنى
العلم بالحقائق اى تصورها بالكنه وبالوجه متحقق قوله مع ان تعميم الشارح ينافيه يعني ان تعميم الشارح العلم في
قوله والعلم بها متحقق بحيث يشمل التصور والتصديق حيث قال من التصور بها والتصديق بها وباحوالها ينافي ان تقييد
العلم بالكنه لان التقييد بالكنه مبني على ان يكون المراد بالعلم تصورها وان لا يكون العلم بها متناولا للتصديق بها وباحوالها
على ما مر وقول الشارح يدل على شموله التصور والتصديق قوله ولو سلم فبطلانه الخ يعني لو سلم ان المراد بالعلم
العلم بالكنه لكن لا يلزم من بطلان هذا التقييد وجوب تقدير الثبوت بل يجوز ان يترك القيد اعني بالكنه ويكون المراد
العلم مطلقا سواء كان تصورا بالكنه او بالوجه او تصديقا بها وباحوالها كما فعله الشارح اذ الخلاص من ذلك البطلان
كما يكون بتقدير الثبوت يكون بترك القيد المذكور وتعميم العلم ايضا لا يخفى ان حاصل الجواب انا لا نسلم تحقق تقييد
العلم على تقدير عدم ارادة الثبوت ولو سلم ذلك فالقضية المركبة ههنا اتفاقية فلا يلزم من بطلان التقييد تقدير
الثبوت وذلك لان بين تقدير الثبوت والتقييد بالكنه منع الجمع والامران اللذان بينهما منع الجمع لا يستلزم عدم
احدهما عين الآخر بل عين احدهما لا الآخر فلا يستلزم عدم تقدير الثبوت للتقييد المذكور وبما حررنا اندفع
ما قال الفاضل المحشي المدقق فيه انه على تقدير تسليم التقييد لا يجوز ترك التقييد فيجب تقدير الثبوت لانه انما سلم تحقق
التقييد على ذلك التقدير ويجوز ان يكون بطلان ذلك المقيد بانتفاء قيده لا لانتفاء التقدير اذ لا علاقة بينهما وما تم
لزوم التقييد لذلك التقدير حتى لا يمكن ترك التقييد على ذلك التقدير فيكون استحالة التقييد مستلزمة لاستحالة ذلك
التقدير فيجب تقدير الثبوت قوله وقد يقال ايضا ثبوت الكل غير معلوم حاصله ايراد النقض على ما قاله من ان المراد العلم بثبوتها
يعني ان اريد بقوله العلم بثبوت الحقائق التصديق بثبوت جميع الحقائق فهو ليس بصحيح لان ثبوت الكل غير معلوم وان
اريد التصديق بثبوت بعض الحقائق فلا وجه للعدول عن الظاهر وتقدير الثبوت اذ لا يعلم ثبوت بعض الحقائق بعلم بعض الحقائق

نا قال المحشی المدقق فان قیل ثبوت الکل معلوم اجمالا لان یا مر من قولنا من حقایق الاشیاء المتضمن العلم
اجمالا بالجمیع والمراد هذا قلنا فلا یکون العدول له وجها انتهی کلامه وفیه تامل قوله والجواب ان المراد الخبر
ان المراد بقوله حقایق الاشیاء ثابتة جنس حقایق الاشیاء فالمعنی جنس حقایق الاشیاء ثابتة والعلم بذلک
تحقق سواء کان فی ضمن فرد واحد او اکثر فیرجع الی الایجاب الجزئی وذلک کاف فی الرد علی الخصم لانه یکفی
سلب الکلی فی المقابین قوله یرد علیه یعنی ان ارادة الجنس وان اندفع بها الاشکال وحصل بها الرد علی الخصم لکن لا یحصل
هو المقصود من التغییر بهاتین القضیتین لان المقصود منه التنبیه علی وجود ما نشاهده من الاعیان والاعراض
حتی العلم بها المتوسل الی معرفة الصانع علی ما صرح به الشارح واذا کان المراد الجنس لا یلزم ان یکون ثبوته
العلم به فی ضمن ذلک البعض لجواز ان یکون فی ضمن فرد آخر سوی ما نشاهده فلا یحصل التنبیه علی وجوده قوله وجوابه
یعنی ان المراد فی قوله التنبیه علی وجود ما نشاهده التنبیه علی جنس ما نشاهده اذ التوسل الی معرفة الصانع انما یتوقف علی وجود المحسوس
العلم بها سواء کان فی ضمن ما نشاهده اولا اقول هذا الجواب لا یدفع الاعتراض اذ وجود جنس ما نشاهده
یکون الا فی ضمن ما نشاهده لان معنی قولنا التنبیه علی وجود جنس ما نشاهده التنبیه علی وجود ماهیة ما نشاهده
سواء کان فی ضمن فرد واحد او اکثر کما ان معنی قولنا جنس حقایق الاشیاء ثابتة ان ماهیة حقایق الاشیاء ثابتة
سواء کان فی ضمن حقیقة واحدة او اکثر علی ما هو مدلول لام الجنس نعم یدفعه اذا کان المراد بالجنس الجنس المنطقی اذ
یجوز ان یکون وجود ما نشاهده بهذا المعنی فی ضمن ما نشاهده او غیره لکونهما فردین له لکن حمله علی هذا المعنی بعید
مع ان تقدیر لفظ الجنس ایضا بعید ما یدل علیه قرینة فالجواب الحاسم علی التلبس والتلبیس تامل قوله فالکلام السابق
علی حذف المضاف وهو لفظ الجنس قال الفاضل المحشی لا حاجة الی تقدیر المضاف لان ما فی قوله ما نشاهده ما موصولة
او موصوفة واما ما کان فهی تفید معنی الجنس او معنی الاستغراق علی ما علم فی موضعه وقد حملت ههنا علی
الجنس انتهی ولا یخفی انه لیس بشیء لانه یصیر المعنی التنبیه علی وجود الجنس المشاهد وجنس المشاهد هو الجنس المشاهد اصلا فلا بد
من تقدیر المضاف او یاول بالمشاهد افراده قوله او نقول یعنی نقول التنبیه علی وجود ما نشاهده حاصل من ان الکلام
السابق لیس علی حذف المضاف لان فی الکلام اعنی قولنا حقایق الاشیاء ثابتة تنبیه علی وجود شیء من الحقایق واذا
ثبت شیء منها فالاحق بالثبوت هو المشاهد لانها اظهر وجودا واسبق حصولا من غیرها ولذا لا یتأملوا تفصیلا
فی زمن الطفولیة لکن فی کفایة هذا القدر من التنبیه تامل قوله وهم العنادیة الفرق بین مذهب العنادیة والعندیة ان
العنادیة ینکرون ثبوت الحقایق وتمیزها فی نفسها لا مطلقا تابعة للاعتقاد فیدونه ویلزم من ذلک نفی الحقایق بالمرة

متميزة في نفسها ارتفعت بالمرة فالحقائق عندهم كالسراب الذي يحسبه الظمآن ماء ليس له ثبوت في نفسه ولا بتبعية
اعتقاده يدل على ذلك قول المحشي ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة امر الى آخر حيث نفى التحقق اي تقرره والعنادية
ينكرون ثبوتها وتميزها في نفس الامر قطع النظر عن اعتقادنا بمعنى انه لو قطع النظر عن الاعتقادات ارتفعت الحقائق
في نفس الامر بالمرة لعدم بقاء تميز بعضها عن بعض لكنهم يقولون بثبوتها وتقررها فيها بتبعية الاعتقادات او بتوسطها
وهذا كمذهب المصوبة من تصويب كل مجتهد وكما في قواعد العربية فانها ليست من العلوم الحقيقية الثابتة في
انفسها مع قطع النظر عن اعتبار لغة العرب لكن لها ثبوت فيها بتوسطها ولذا تتصف بالصدق والكذب فالاعتقادات
عندهم ليست تابعة للمعاني كما هو عندنا فانا نقول نجد هذا الشيء حلوا لانه في نفسه كذلك وهم يقولون هذا الشيء حلو لانا
نجده كذلك وهذا ابين معنى كون مذهب كل طائفة حقا بالنسبة اليه عندهم لانه لما كان ثبوت الاشياء في انفسها
تابعة للاعتقادات كان اعتقاد كل يحصل مطابقا لما في نفس الامر فيكون حقا كما يقال ان تقديم المضاف اليه على
المضاف حق بناء على لغة الفرس والعكس ايضا حق بناء على لغة العرب ولا حاجة الى ما قيل من ان الحق ههنا على مذهب
الظالم كما سيجيء وقال بعض الفضلاء ان الفرق بين المذهبين ان العنادية ينفون كون نفس الامر ظرفا للنفسيات
والعندية ينفون كونها ظرفا لثبوتها ولا يخفى ان هذا الفرق انما يتم لو كان الثبوت في قولهم بمعنى الوجود بناء على ان نفي
ظرفية نفس الامر لوجود الشيء لا يستلزم انتفاء ذلك الشيء بخلاف ظرفيتها لنفسه كما حقق في محله اما اذا كان بمعنى التميز
كما سيجيء فانتفاء ظرفية نفس الامر لتميزها يستلزم انتفاءها بالمرة فلا يكون ظرفا لنفسها ايضا فالتعويل على
ما ذكرنا فانه قيل عبارة الشارح في بيان المذهبين ناظر الى الفرق الذي اعتبره بعض الفضلاء حيث ادلف في البيان الثاني
دون الاول قلت الباعث للشارح قدس سره بالمآل فان نفي التميز مطلقا يستلزم الانتفاء بالمرة واثبات التميز
بتوسط الاعتقاد يستلزم انتفاء الثبوت في نفس الامر **قوله** لانهم يعاندون اه يعني يعاندون العقلاء .
الجازمين بتحقق الاشياء من الواجب والممكن ويدعون الجزم بعدم ثبوت نسبة امر الى آخر في نفس الامر حتى نسبة التميز
فلا يكون للحقائق الا اوهاما وخيالا كالسراب فليس في الحقيقة رب ولا عبد لا نبي ولا مرسل لان الكل راجع الى اصل
واحد في الحقيقة هو الوجود المجرد العاري عن التكثر والتميز انما هو بحسب التعينات الوهمية كما ذهب الصوفية
الوجودية فمن قال مراد السوفسطائية نفي حقيقة سوى الحق فيكون راجعا الى المذهب الصوفية لم يتتبع كلامهم ولم يتفحص كتبهم
وبما حررنا اندفع ما يتوهم ان قوله ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة امر الى آخر في نفس الامر يدل على انهم ينكرون
ثبوتها وان انكارهم مختص بالنسبة وليس كذلك فانهم ينكرون نفس الحقائق نسبة كانت او لا كما عرفت فالاولى

ان يقال ويدعون الجزم بعدم امر في نفس الامر ولعل الباعث على تخصيص النسبة اى قولنا اذ ما من قضية بديهية او دليل لما ادعوه وهو انما يدل على عدم تحقق النسبة فقط وليس كذلك لانه بيان لمنشأ غلطهم فيجوز ان لا يختص فهم ويحصر منشأ مذهبهم قال في شرح المواقف ومنهم فرقة تسمى بالعنادية وهم الذين يعاندون ويدعون انهم جازمون بان لا موجود اصلا وانما نشأ مذهبهم من الاشكالات المتعارضة مثل ما يقال لو كان الجسم موجود الكان اما ان يتناهى قبوله للانقسام فيلزم الجزء وهو باطل لادلة نفاته او لا يتناهى وهو ايضا باطل لادلة مثبته ولكان موجود الكان اما واجبا او ممكنا وكلاهما باطل للاشكالات المعارضة للوجوب والامكان **قوله** وبه يظهر اى بما ذكرنا من وجه التسمية ونقل مذهبهم يدل على ان انكارهم لا يختص بحقائق الموجودات بل يعم الموجود والمعدوم والثابت في نفس الامر لانكارهم نسبة امر الى آخر مطلقا **قوله** فتخصيصه يعني تخصيص الشارح انكارهم بحقائق الموجودات بالذكر حيث قال ومنهم من ينكر حقائق الاشياء جرى على وفق ما سبق فان الكلام في ثبوت حقائق الموجودات **قوله** ما ذكره يعني ان الاظهر ان يحمل الاشياء ههنا اى في قول الشارح منهم من ينكر حقائق الاشياء على المعنى الاعم الشامل للموجود والمعدوم اعني ما يصح ان يعلم ويخبر عنه **قوله** ان تقررها الخ يعني ليس المراد بالثبوت معناه الحقيقي اعني الوجود الخارجي بل الاعم الشامل للموجود والمعدوم ولو مجازا وهو تقررها وامتيازها مع قطع النظر عن فرض الفارض لان انكارهم ايضا لا يختص بالموجودات الخارجية بل يعمها والمعدومات فالمعنى انهم ينكرون كون الاشياء متصفة بالتقرر والامتياز بحسب نفس الامر مع قطع النظر عن الاعتقاد وفي الفاضل الجلبي اى تقررها وكونها على قرار واحد فانه لما كانت احوال الاشياء بحسب الاعتقاد فلو اعتقدنا في بعض الاوقات وجود شيء فهو موجود ثم ان اعتقدنا عدمه فهو معدوم فلا يكون لشيء من الاشياء تقرر وقرار في شيء من الاوقات وانما فسرنا الثبوت بالتقرر لانهم لا ينكرون الثبوت مطلقا لما عرفت من انا لو اعتقدنا ثبوت شيء فهو ثابت على رأيهم لكن بالنسبة الى المعتقد انتهى كلامه وفيه بحث اما اولا فلان التقرر على هذا المعنى مع انه خلاف المصطلح يكون اخص من الثبوت لانا نريد به الوجود الذي يكون على قرار واحد حيث قال لا ينكرون الثبوت مطلقا والثبوت هو الوجود سواء كان على قرار واحد اولا فلا يكون قوله حقائق الاشياء ثابتة ردا على العندية لانهم ايضا قائلون بثبوت الحقائق وانما ينفون عنها التقرر ولو حمل الثبوت في قوله حقائق الاشياء ثابتة على التقرر لم يكن لقوله مرادف الثبوت والوجود والكون مع ترك المعنى المقصود منها وجه واما ثانيا فلانه لما ذكر في تفسير الثبوت بالتقرر هو قوله لما عرفت الخ يجري بعينه في التقرر بان يقال لو اعتقدنا تقرر الشيء فهو متقرر على رأيهم لكن بالنسبة الى المعتقد فينبغي ان لا ينكرون التقرر **قوله** فيكون مذهب كل قوم حقا الخ فان

مقرونه وعي الحق والباطل ههنا اذ ليس ههنا نسبة خارجية تطابقها الحكاية ويطابقه الحسب فهو ما ذهب اليه
التمام وهو مطابقة الحكم للاعتقاد وعدم مطابقته له اقول قد عرفت سابقا انه مبني على اعتبار هذا
التحقيق مراد على هذا لا فائدة لايراده ههنا لاسيما بعد القول بان الحقائق ثابتة عندهم لا عتقادهم قوله هذا الزعم
مبني على قول الباطل وهو القول الذي لا يطابق الواقع سواء اعتقدها القائل اولا ولا يرد ما قال بعض الافاضل ان الحكم
العاري عن الاعتقاد لا يوصف بالبطلان لا بالزعم ويؤيده ما قلنا ما قال الشارح في المطول في بحث الاسناد
الخبري لا يقال الشاك ليس بخبر فيكون صادقا او كاذبا لانه لا حكم معه ولا تصديق بل مجرد تصور كما صرح
ارباب المعقول لانا نقول لا حكم ولا تصديق للشاك بمعنى انه لم يدرك وقوع النسبة او لا وقوعها واذعن بحكم
بشئ من النفي والاثبات لكنه اذا تلفظ بالجملة الخبرية وقال زيد في الدار مثلا مع الشك فلا بد منه خبر لا محالة قال
الشارح ان لم يتحقق نفي الاشياء اه اي ان لم يثبت نفي جميع الاشياء الذي ادعيتم بقولكم لا شئ من الحقائق في نفسه
قطع النظر عن الاعتقاد فقد ثبت شئ من الاشياء في نفسه ضرورة انه اذا لم يثبت السلب الكلي يتحقق الايجاب الجزئي والا لزم
ارتفاع النقيضين اي ثبت النفي في نفسه فقد ثبت ماهيته في نفس الامر لانه حقيقة من الحقائق قال بعض الفضلاء وتحرير
هذه العبارة ان لم يتحقق نفي الاشياء اي ان لم يتصف شئ من الاشياء بصفة النفي لم يكن شئ منها منفيا اذ المنفي ما اتصف
بالنفي وقام به النفي واذا لم يتصف بالنفي لزم الاتصاف بنفي النفي وهو الثبات وحينئذ لم يلزم التحقق وان تحقق النفي فقد
ثبت ماهية من الماهيات ومن جملة الماهيات النفي وكذا الاتصاف بصفة النفي من جملتها اقول فيه بحث لانا لا
نسلم انه اذا لم يتصف الاشياء بالنفي يلزم ان يتصف بنفي النفي لجواز ان لا يكون الاشياء ثابتة في نفسها فلا يتصف
شئ منها ولو سلم ان عدم الاتصاف بالنفي يستلزم الاتصاف بنفي النفي بناء على تلازم الموجبة المعدولة
المحمول والسالبة البسيطة لزم بيان المرام بتكرير لجل النفي بها ان يعقد متحيثية عند العلماء بل بواسطة عند كذا
على ان تقرير التردد على طريق النقض اذ قد حمل التحقق في الشق الاول على الاتصاف وفي الثاني على الثبوت والا
لما لزم من الاتصاف ثبوت ماهية النفي اذ الاتصاف بشئ بشئ انما يستلزم وجود للمثبت له لا ثبوت المثبت بل ما قوله
يرد عليه يعني ان عدم ارتفاع النقيضين وكذا اجتماعهما من جملة الموهومات الفاسدة عندهم فلا يلزم من عدم
ثبوتها نفي الاشياء وحده انه ثبوت شئ ما في نفسه بل يجوز ان يرتفعا ويكون محيلة من جملة المحيلة قال الفاضل
المحشي والحق ان الالزام عليهم لا يرد مبنيا على عدم ارتفاع النقيضين حتى يرد عليه ما ذكر بل حاصله انما ادعيتم من نفي الاشياء
ان سلمتم انه حق فقد ثبت مقصودنا وهو البطلان ادعيتم وان زعمتم انه محقق ثابت فقد اقررتم بثبوت غرضنا

ايضا اوايا ما تزعمون فرحبا بالوفاق قوله الغرض من الاستدلال اثبات ان حقايق الاشياء ثابتة لا مجرد
ابطال مذهبهم ليثبت غرضنا بمجرد كون النفي مخيلا يدل على ذلك قول الشارح لنا تحقيقا والزاما قوله فان رجوا
فالالزام ان يقتصر على الشق الاخير وحاصله انكم جزمتم بنفي الحقايق مطلقا موجودة كانت او معدومة فما
قلتم لا شيء من الحقايق في نفس الامر وهذا النفي من جملة الحقايق اذ قد ادعيتم بانه ثابت في نفس الامر حيث تمسكتم
في اثباته بالشبهة فقد ثبت بعض ما نفيتم فلا يرد ما قاله بعض الفضلاء انه يرد عليه مثل ما يرد على ما ذكر مثل
ان يقال ان النفي من جملة المخيلات الباطلة عندهم وكذا الجزم فلا يلزم ثبوت ما نفى قوله قد يتوهم يعني ان بعض
الناس توهموا ان السوفسطائية انما ينكرون الحقايق الموجودة في الخارج فلا يلزم من ثبوت النفي ثبوت الحقايق الخارجية
تكلفوا في توجيه الالزام بانه اذا ثبت النفي ثبت الحقيقة الموجودة في الخارج لانه قسم من العلم الذي هو من العرض الموجود
في الخارج لانه اما كيف او للفعل على ما قيل قوله ويرد عليه حاصله انه كيف يمكن الالزام لمنكر اجلى البديهيات
بامر خفي فان لهم ان يقولوا ان العلم موجود بل هو من جملة المخيلات والدلائل المثبتة له مخيلات باطلة كيف
وقد انكره جماعة مثبتة للحقايق فلا يرد ما قال بعض الفضلاء من ان عدم وجود العلم عند كثير من المتكلمين لا ينافي كونه
ملزوما به اذ لا يجب كون الملزوم به معتقد المخ بمسلماته اذ مقصد المحشي انه لا يتم الالزام عليهم بل توسع دائرة
مقالتهم لان التمسك بهم المتكلمون وهم لا يقولون بوجود العلم حتى يرد ما ذكر قوله لا يقال الخ حاصله انه لا حاجة في
توجيه الالزام على تقدير ان يكون انكارهم مقصورا على الموجود الى ما ذكره من التكلف لان ترديد هذا الالزام
في التحقق هو بمعنى الوجود فيصير المعنى ان لم يوجد في الخارج في الاشياء فقد ثبت شيء منها وان وجد النفي في الخارج
فقد ثبت امر موجود في الخارج ولا شك ان تلك المقدمات مستدركة لانه ترديد بين وجود النفي وعدمه فان قالوا بعدم
يلزم وجود الاشياء وان قالوا بوجوده فهو المدعى قال الفاضل الچلپي في تحرير هذا السؤال يعني ان هذا الايراد مشترك
الورود بين تعليل المتوهم وبين قول الشارح لان الشارح ايضا اخذ الوجود في الدليل الالزامي لان ترديد هذا
الالزام في التحقق اذ محصل الترديد نفي الاشياء اما تحقق وهو اي التحقق بمعنى الوجود فيحتاج كلامه ايضا الى
المقدمات المذكورة والا لم يثبت وجود شيء من الاشياء على هذا التقدير اي على تقدير تحقق النفي انتهى اقول فيه
بحث لانه ان اراد انه يحتاج بتصحيح شق الترديد الى هذه المقدمات بان يكون ترديدا في الامور الممكنة الموجودة
فانه اذ لم يبين تلك المقدمات وجود النفي يكون الشق الاخير محض احتمال فرضي على ما يشعر به قوله فيحتاج كلامه
ايضا الى المقدمات المذكورة فنقول كون الترديد بين الامور الممكنة ليس بلازم اذ يجوز وقوعه في الامور الممتنعة

سد الطريق الخصم بحيث لا يمكن له التكلم بل مداومته الكتب وان اراد انه على تقدير فرض النفي الثاني لا يلزم تحقق
شيء من الاشياء بدون تلك المقدمات على ما يشير به قوله والا لم يثبت وجود شيء من الحقائق على تقدير انه
الثاني فهو باطل بديهة لانا اذا فرض وجود النفي فقد ثبت المدعى سواء كان محالا او ممكنا **قوله** لانا نقول
ليس ههنا اه حاصله ان التحقق ههنا اي في الترديد ليس بمعنى الحقيقي اعني الوجود الخارجي اذ لو كان الشق
الاول من الترديد اعني قوله ان لم يتحقق نفي الاشياء فقد ثبت صحيحا لانه يكون المعنى ان لم يوجد النفي في الخارج
يلزم وجود الاشياء في الخارج ولا شك ان عدم وجود النفي في الخارج لا يستلزم ان يكون الاشياء موجودة
في الخارج لجواز ان يكون النفي المتصف به جميع الاشياء ثابتا في نفسه معدوما في الخارج فلا يلزم وجود الاشياء
اذ يجوز ان يكون تلك الاشياء متصفة بالنفي المعدوم كالممتنع المتصف بالامتناع المعدوم **قوله** عدم تمام
على اللاادرية ط لانهم لا يدعون الجزم حتى يتصور الالزام معهم بخلاف الطائفتين الباقيتين فان العنادية يدعون الجزم
الحقائق والعندية بعدم ثبوتها في نفسه **قوله** ففيه تامل نقل عنه وجه التامل ان حاصل قولهم بنفي نفس الاشياء
وثبوتها هو انه لا نسبة متحققة في نفس الامر حتى تقرر فيمكن ان يقال ان لم يتحقق نسبة النفي في نفسه فقد تحقق نسبة
الثبوت اذ الواقع لا يخلو عن احدى النسبتين نعم يرد عليه مثل ما اورد في الزام العنادية من ان عدم ارتفاع النقيضين
من جملة المخيلات عندهم انتهى ويرد ان ليس مرادهم بهذا القول نفي التقرر في نفسه اذ لا نزاع في كونه اعتباريا بل
مرادهم نفي نسبة التقرر الى الاشياء فالمراد بقوله لا نسبة متحققة اما نفي جنس نسبة التقرر الى الاشياء او نفي جنس
مطلق النسبة لانه اذا ارتفعت نسبة التقرر لم يثبت شيء من النسب وبالجملة لم يمكن ان يقال لم يتحقق نسبة النفي
يلزم ان يتحقق نسبة الثبوت في نفس الامر اذ الواقع لا يخلو عن احد النسبتين فيلزم ثبوت الاشياء وان تحقق نسبة
النفي فقد تحقق حقيقة من الحقائق في نفس الامر ففيه اثبات بعض ما نفيتم ويرد عليه ان عدم خلو الواقع عن
تخيل تابع لاعتقاد بل ليس في نفس الامر شيء منهما هذا حاصل ما نقل عنه وان قلت ان اراد بقوله الواقع
لا يخلو عن احدى النسبتين انه لا يخلو عن تحقق احدهما كما يدل عليه السياق فلا نم ذلك بل اللازم ان يكون ذات
احدهما فيه الا ترى ان ليس شيء من نسبة ثبوت الامتناع وسلبه الى شريك الباري مع تناقضهما متحققا في نفس
الامر اما الثانية فلكونها كاذبة واما الاولى فلانها لو كانت متحققة في نفس الامر لوجب تحقق طرفيها نعم انه متصف بالامتناع
فيه لكن اتصاف شيء بشيء لا يستلزم ثبوت المثبت له فضلا عن ثبوت النسبة كما تقرر في موضعه وان اراد ان الواقع
لا يخلو عن ذات احدهما بمعنى ان الاشياء اما متصف بهذا او بذلك فيختار انه نسبة اسند فيلزم ان اتصاف الاشياء

تحققها وثبوتها حتى يكون فيه اثبات بعض ما نفيتم بجواز ان تكون اعتبار يا مع اتصاف الاشياء بها كما في لزوم اللزوم ووجود الوحدة الى غير ذلك مما يتكرر نوعه قلت قد مر ان ليس المراد بالتحقق الوجود بل التقرر والتميز في نفس الامر فاذا كان النفي امرا في نفسه كان متميزا عما هو فرض محض ولو في الذهن ولا يكون تابعا للاعتقاد والفرض المحض كما زعمه العندية هذا ما عندي ولعل ما عند غيري احسن من هذا **قوله** قال في شرح المقاصد تأييد لقوله فيه تامل يعني انه تام على العندية على ما قال في شرح المقاصد واشارة الى ان بين كلا منه نوع تدافع **قوله** حيث اعترفوا بحقية اثبات الشي ونفيه وفي بعض النسخ بحقية اثبات الشي ونفيه والترديد ناظر الى قولي كل منهما اعني انكار الحقائق وادعاء كونها خيالا وانكار ثبوتها وادعاء كونها تابعة للاعتقاد وانما اورد كلمة او مع انهم اعترفوا بهما نظرا الى ان التناقض يكفي باحدهما **قوله** هذا دليل اللاادرية وفيه اشارة الى دليل العندية ايضا حيث قال فان الصفراوي يجد السكر في فمه مرا **قوله** وحاصله انه لا وثوق بالعيان الخ اما انه لا وثوق بالعيان او بالبديهة فلتطرق التهمة الى الحس وبديهة العقل واما انه لا وثوق بالبيان بالدليل فلتفرعه على العيان فتأمل **قوله** وغرضهم الخ دفع لما يتوهم من ان في كلام اللاادرية ايضا تناقضا فان تمسكهم بما ذكر دليل على ان غرضهم اثبات امر ونفيه لا الجزم بثبوت امر وانتفائه مع انهم يدعون الشك في جميع الحقائق بل في الشك ايضا ووجه الدفع ظ **قوله** اطلاق الغلط منهم بناء على زعم الناس والا فهم يشكون في وجود الحس وفي افادته وفي غلطه بل في الشك ايضا **قوله** قد تستعار كما في قوله تعالى قد يعلم الله المعوقين **قوله** على القلة الخ اي يجوز ان يكون الغلط قليلا بالنسبة الى الصواب الواقع كثيرا في نفسه ولا منافاة بين القلة الاضافية والكثرة في نفسه فيكون المعنى والحس قد يغلط غلطا قليلا بالنسبة الى العدم غلطه كثيرا في نفسه قال بعض الفضلاء هذا مبني على ما هو المشهور والتحقيق ان قد الداخلة على المضارع يفيد القلة بحسب الزمان ولا شك ان ثبوت القلة بحسب الزمان لا ينافي الكثرة الاضافية بحسب المادة تامل **قوله** ان قلت لعل الخ اثبات للمقدمة الممنوعة بقولنا غلط الحس الخ فان اللاادرية تمسكوا بان الحس قد يغلط في بعض المواد ومتى كان كذلك يجوز ان يغلط في جميعها فلا يكون مقبولا للعلم ومنع الشارح العلامة كبرى القياس بانا لا نسلم انه اذا كان غالطا في بعض المواد يلزم جواز غلطه في جميعها فان غلطه في البعض انما هو لاسباب جزئية وهو لا ينافي الجزم في بعض آخر بسبب انتفاء جميع الاسباب الموجبة له فاثار المستدل وقال ان قولنا متى كان الغلط في بعض المواد ثابتا يجوز ان يغلط في جميع المواد لجواز ان يكون للغلط سبب عام متحقق في جميع المواد والجزم بانتفاء مطلق سبب الغلط متعذر فلا يختص الجزم ببعض المواد وهو

ظهر ان جواز وجود سبب الجام كاف في اثبات المقدمة الممنوعة وان قوله فمن اين يجزم مقدمة لها مدخل في اثبات
المقدمة الممنوعة لا انه رد على الشارح كما قاله الفاضل الجلبي من ان قول الشارح فلما لطف الحسن اه وقوله المناقضة
فلا وجه لقول المحشي ان قلت لعله اه اما اولا فلانه لا يرد كلامه على المفيد فيجوز والاستماع وان الحكم ما يقبل ولا
به اثبات المقدمة الممنوعة واما ثانيا فلان الشارح لم يدع الجزم بانتفاء مطلق اسباب الغلط حتى يتوجه عليه قوله
فمن اين تجزم بانتفاء مطلق علط ليس بشيء قوله والجواب اه حاصله منع المقدمة القائلة بانه يجوز ان يكون سبب الجام
للغلط ثابتا لا يدرك ذلك فان بديهة العقل جازمة بانتفائه في بعض المواد كما في مثل ادراك حلاوة العسل
جزما عاديا لا يتطرق اليه شائبة وهم الغلط وامكان تحققه في نفسه لا ينافي الجزم العادي المذكور كما في العلوم العادية
فانا نجزم ان جبل احد لم ينقلب ذهبا جزما يقينيا مع امكان الانقلاب في نفسه وقد يقال لا حاجة الى الجزم بذلك
بل الواجب عدم الغلط في نفس الامر ومصداقه حصول الجزم بالمحسوس من بداهة العقل وفيه بحث لانه مشاهد الامر
لما صار منشأ بالغلط لا يكفي في حصول العلم عدم غلط في نفس الامر بل لابد من العلم بكونه صحيحا غير غالط قوله لما
صح ذكره يعني وان صح ذكر الادراك المضموم في تعريف العلم لعدم اختصاصه باليقين بل هو شامل للظن والجهل المركب
كما ان العلم المعرف ههنا كذلك وما قال الفاضل المحشي في توجيه هذه العبارة من انه اشارة الى رد ما قيل
من ان المذكور من الذكر بالضم يلزم تعريف الشيء بنفسه لانه بمعنى العلم فلا يجوز التعريف به فاجاب بان الذكر بالضم
اعم من العلم لتناوله الظن والجهل المركب لان كل واحد منهما يحصل بالقلب كما ان العلم يحصل بالقلب فجاز التعريف
به ليس بشيء اذ لا معنى لتوهم الدور لان الذكر بالمعنى اللغوي والعلم المعرف بالمعنى العرفي على انه اذا كان المذكور عاما
والعلم خاصا يجب ان يحمل التجلي على الانكشاف التام ليكون التعريف المساوي فلا معنى لقول الشارح اي يتضح ويظهر
فانه تعميم للتجلي بحيث يشمل التام وغيره ويدل عليه قوله لكنه ينبغي ان يحمل التجلي اه قوله حملا على لعوله وانما لم
يجعله من المضموم وفي شرح المقاصد ما يشعر بانه من الذكر المضموم حيث قال اي صفة ينكشف بها ما يذكر و
يلتفت اليه لكن الشارح قال بعده وقد يتوهم ان المراد بالمذكور المعلوم الا انه ترك ذكر المعلوم تفاديا عن الدور
منه وكان الحق ان قوله وقد يتوهم يدل على انه ليس من الذكر المضموم فلا بد ان يقال ان نسبة التوهم ليس لاجل
انه حمل المذكور بمعنى المعلوم بل لاجل توهم ان ذكر المعلوم يستلزم الدور وان تغير اللفظ يدفعه واما ما قاله
الفاضل الجلبي من ان بين ما ذكره الشارح ههنا وبين ما ذكره في شرح المقاصد تدافعا ظاهرا حيث جعل المذكور
من الذكر المضموم فليس بشيء لان اختيار توجيه في كتاب والاخر في آخر ليس من التدافع في شيء

قوله لكن عدة علمائها اهل العربية واللغة نقل عنه ولا يمكن الفرق في الادراك الحسي بين البهائم وغيرها وجعل الاحساس من التعقلات مما لا يشعر به كلمة من فوق له مرقاة ست هي به غير معتد لانه يرجع الى مجرد تحكم واصطلاح انتهى ويمكن ان يقال ان العلم المنفي عن البهائم هو العلم الغير الاحساسي واما العلم الاحساسي فهي ثابت لها فلا مخالفة وقيل المراد بادراك الحواس ادراك العقل بالجواهر لا نفس الاحساس بدليل قولهم المدرك انما هو العقل وبدليل انه سيجيء ان الحواس انما هي الآلات للادراك فلا يرد المخالفة قوله اي نفس التمييز فيكون التقدير صفة توجب تمييز المحل نفس التمييز والمعنى انه حقيقة قائم محلها على النفس ويحتمل ان تمييز الشيء عما عداه تمييز الا بتمييز ذلك الشيء المتعلق نفس ذلك التمييز ولا بد من اعتبار المحل لان التمييز الذي اوجبه الصفة انما هو صفة له فان المميز هي النفس والصفة آلة للتمييز ولذا قيل توجب تمييزا او لم يقل تمييز تمييزا ولا بد من اعتبار المتعلق لان تمييزه انما هو لشيء يتعلق به وهو المذكور لا محل نفس القبيح فقوله صفة يتناول العلم وغيره من الصفات كالحيوة والسواد وغيرهما وبقوله توجب تمييزا خرج من المحال الصفات التي لا توجب لمحلها التمييز فخطلا التمييز وهي ما عدا الصفات الادراكية فان القدرة مثلا توجب ان يكون محلها مميزا عن العاجز لا ان يكون محلها مميز الشيء لا عن الصفات الادراكية فانها توجب لمحلها التمييز للاشياء كما توجب التمييز عن الاشياء وبقوله لا يحتمل النقيض اي لا يحتمل نقيض التمييز بوجه من الوجوه خرج الظن والشك والوهم والجهل المركب والتقليد فان الظن والشك والوهم يوجب لمحلها تمييزا يحتمل النقيض في الحال والجهل المركب والتقليد يوجبان تمييزا يحتمل نقيضا في المال اما في الجهل فلان الواقع في نفس الامر خلافه فيجوز ان يطلع عليه فيما بعد واما في التقليد فلعدم استناده الى موجب من حس او بديهة او عادة او برهان فيجوز ان يزول بتقليد آخر ثم ان كان المعرف العلم الشامل لعلم الواجب وغيره يجب ان يترك الايجاب المفهوم من قوله توجب عاما سواء كان بطريق السببية كما في علم الواجب او بطريق العادة كما في علم الخلق وان كان المعرف علم الخلق يجب تخصيصها بالايجاب العادي على ما هو المذهب من استناد جميع الممكنات الى الله ابتداء فالمعنى ان العلم صفة قائمة بالنفس يخلقها الله تعالى عقيب تعلقها بالشيء ان يكون النفس مميزا له تمييزا لا يحتمل النقيض قال بعض الفضلاء فيه ان اخراج الشك والوهم من تعريف العلم لا يعرف وجهه لان كلا منهما التصور على ما بين في محله والتصور داخل في التعريف بناء على انه لا نقيض له اصلا فلا وجه لاخراجه بل لا وجه لصحة اصلا قلت الشك والوهم من حيث انه تصور للنسبة من حيث هي لا نقيض له وهما بهذا الاعتبار داخلان في العلم وباعتبار انه يلاحظ في كل منهما النسبة مع كل واحد من النفي والاثبات على سبيل التجويز الشامل او المرجوح ولذا يحصل التردد والاضطراب فله نقيض فان النسبة

من حيث انه يتعلق بها الاثبات ينافيها من حيث انه يتعلق بها النفي وهما بهذا الاعتبار خارجان عن العلم
صرح بهذين الاعتبارين السيد السند قدس سره في حاشية شرح مختصر الاصول **قوله** كما هو الظاهر لما سبق الى
لانه مذكور صريحا ولانه موافق لما قالوا ان اعتقاد الشيء كذا مع اعتقاد انه لا يكون الا كذا علم ومع احتمال انه
لا يكون كذا ان كان الاحتمال مرجوحا ظن وفيه اشارة الى الجواز وجه آخر لكنه غير ظاهر بان يراد نقيض المتعلق ويكون
المراد بالتمييز المعنى المصدري اعني الكشف والايضاح فالمعنى صفة توجب انجلاء ان يكشف المتعلق بحيث لا يحتمل المتعلق نقيضه
وح يكون الصفة نفس الصورة والنفي والاثبات لا ما يوجبها او يكون المراد بالتمييز الصورة والنفي والاثبات وح
يكون الصفة ما يوجبها ولا يخفى ما فيه لان الشيء لا يكون محتملا لنقيضه اصلا اذ الواقع لا يكون الا احدهما فلا وجه لذلك
الا ان يقال ان المتعلق وان لم يكن محتملا لنقيضه في نفس الامر لكن يحتمله عند المدرك بان يحصل كل منهما
بدل الآخر فكل واحد من التصور والتصديق صفة توجب كشفا وايضا ما لا يحتمل متعلقه نقيضه عند المدرك اما في
التصور فلاستحالة النقيض واما في التصديق فلان متعلقه اعني وقوع النسبة في نفس الامر مثلا له نقيض هو لا وقوعها
فيه فاذا لم يكن التصديق اعني ادراك الوقوع او اللاوقوع جازما مطابقا ماخوذا من حس او بديهة او عادة او برهان
احتمل متعلقه اي الوقوع مثلا لنقيضه وهو اللاوقوع واذا كان بجميع الشرائط الماخوذة لا يكون متعلقه محتملا لنقيضه
اصلا لا في الحال ولا في المآل فيكون متعلق التصديق على هذا التقدير وقوع النسبة او لا وقوعها لا الطرفين لا بمعنى
لا احتمال العالم تغيرهما وهذا اعني حمل الاحتمال على حصول احدهما بدل الآخر مع ان المتبادر من احتمال الشيء الآخر انه
يجوز ان يتصف به كما في الاعتقاد الظني وان لم يجز ان يتصف به وبنقيضه وهو وجه عدم ظهور هذا الوجه ويحتمل ان يراد
نقيض الصفة وسيجيء تحريره ان شاء الله تعالى **قوله** وعدم الاحتمال صفة لمتعلقه اه يعني ان ضمير النقائض المستتر في يحتمل
راجع الى المتعلق الدال عليه لفظ التمييز فان التمييز انما يكون لشيء وانما لم يرجع الى نفس التمييز لانه ان كان المراد
به المعنى المصدري فلا نقيض له اصلا لا في التصور ولا في التصديق وان كان ما به التمييز اعني الصورة والنفي والاثبات
فلا معنى لاحتماله نقيضه بعد الآن تكلف بمثل ما مر او بان المراد ورود كل منهما بدل الآخر على متعلقه في الى
احتمالها لمتعلقها مع مخالفته لما اشتهر من ان اعتقاد الشيء كذا مع العلم بانه لا يكون الا كذا علم ومع احتمال انه
لا يكون كذا ظن فانه صريح في ان المتعلق اعني الشيء محتمل **قوله** وصفيه التمييز مجازا وصفا للمتعلق اسم فاعل
نصف المتعلق اسم مفعول **قوله** ثم التمييز اه يعني انه اذا كان المراد بالنقيض نقيض التمييز والمراد بالتمييز ما به التمييز اي الامر الذي
بها تمييز المنكشف للشيء لا المعنى المصدري اعني كون النفس مميزا اذ ليس له نقيض يحتمله المتعلق لا في التصور ولا في التصديق

وهو هٰذا وذلك الامر في التصور الصورة وفي التصديق النفي والاثبات مثلا اذا تعلق علمنا بماهية الانسان حصل
عند النفس صورة مطابقة لها لا نقيض لها اصلا بها تميزها عما عداها واذا تعلق علمنا بان العالم حادث حصل
اثبات احد الطرفين للاخر بحيث تميزها عما عداها لكنه قد يكون مطابقا جازما ماخوذا من بديهة او حس او
دليل فلا يحتمل النقيض اصلا عند التميز وقد لا يكون فيحتمله فخلاصة تعريف العلم بانه امر قائم بالنفس يوجب لها امرا يميز
الشيء عما عداه بحيث لا يحتمل ذلك الشيء نقيض ذلك الامر ويرد عليه امور الاول انه يلزم ان لا يكون العلم نفس الصورة
والنفي والاثبات بل ما يوجبها مثلا لا يكون العلم بالانسان صورته الحاصلة عندها بل ما يوجب تلك الصورة
ضرورة والثاني يلزم ان لا يكون التصور والتصديق قسمي العلم لان التصور على ما قالوا هو الصورة الحاصلة والتصديق
هو النفي والاثبات والثالث ان القول بالصورة فرع الوجود الذهني والمعرفون للعلم بهذا التعريف ينكرونه والرابع
ان ارادة الصورة من التميز خلاف الظاهر والخامس ان النفي والاثبات ليسا بنقيضين لارتفاعهما عن الشك ويمكن
الجواب عن الاول بان المعرفين للعلم بهذا التعريف يلتزمون بان العلم ليس نفس الصورة والنفي والاثبات فانهم
يقولون انه صفة حقيقية ذات اضافة يخلقها الله تعالى بعد استعمال العقل او الحواس او الخبر الصادق يستتبع
انكشاف الاشياء اذا تعلقت بها كما ان القدرة والسمع والبصر كذلك ولذا كتب المحشي في هذا المقام والعلم
ليس نفس الصورة بل صفة توجبها وما هو المشهور من ان العلم هو الصورة الحاصلة فهو مذهب الفلاسفة
القائلين بانطباع الاشياء في النفس وهم ينفونه وعن الثاني بانه ان اراد بقوله انه يلزم ان لا يكون التصور والتصديق
قسمي العلم انه لا يكون العلم منقسما اليهما بالذات فمسلم ولا ضرر في ذلك وان اراد انه يلزم ان لا يكون منقسما اليهما
اصلا فممنوع فان العلم باعتبار ايجابه النفي والاثبات تصديق وباعتبار عدم ايجابه لشيء منهما تصور اشار المحشي الى
ذلك بقوله والعلم بهذا المعنى ينقسم الخ واما التصور والتصديق فليس الا نفس الصورة والنفي والاثبات فقد عرفت انه مختص
الفلاسفة وعن الثالث ان المراد بالصورة الشبه والمثال الشبيه بالتخيل في المرآة واين هذا من الوجود الذهني فان
مرادهم بوجود الذهني امر يشارك الوجود الخارجي في تمام الماهية ويماثله وعن الرابع بانه مبني على المساهلة
والاعتماد على فهم السامع للقطع بان المحتمل للنقيض هو التميز بمعنى الصورة والنفي والاثبات دون المعنى المصدري
وعن الخامس بان المراد بالنفي والاثبات المعنى اللغوي وهو اثبات احد الطرفين للاخر وعدم اثبات احدهما للاخر
ولذا جعلوا متعلقهما الطرفين لا ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة على ما هو مصطلح الفلاسفة تأمل في
هذا المقام فانه من مطارح الاذكياء **قوله** ومتعلقه الطرفان هكذا وقع في عبارة السيد السند قدس سره في حاشية

عند الاصول لاتحاد المراد بالمعنى الاخرى وهو انما يتعلق بالطرفين اعني المنتسب والمنتسب اليه واما الوجه
فصلت بها اللغة والوقوع او اللاوقوع او الجزم فهو مصحح احد للنطق ربك تبقاتهم والمشايخ يتقاشون عن دال قوله
فالعلم بهذا المعنى ينقسم الخ جواب سوال وهو ان العلم على هذا التقدير كيف يكون منقسما الى التصور والتصديق وقد سبق
تحريرهما قوله ان المعاني ما ليست الخ دليل لقوله بناء على عدم الخ يعني ان شمول التعريف على ادراك الجزئي مبني
على انه لم يقيد بالمعنى بخلاف ما لو قيد به فانه حينئذ يجب تمييز بين المعاني لا يحتمل النقيض فانه لا يشمل الا الكلي
ههنا ما يقابل الاعيان اعلم ان التقيد بالمعاني وعدمه مبني على ان ادراك الحواس قسيم من العلم او قسم
قال الشيخ الاشعري ومتابعيه ترك قيد المعاني فدخل فيه الاحساس ومن لم يقل انه علم بل طريق لادراك
العقل الماهية بمعونة تشخيصها بالحواس قيد بالمعاني اذ هي ما يقابل الاعيان المحسوسة بالحس الظاهر ثم منهم من نفى الحواس
الباطنة وقال النفس مدركة للجزئيات المعنوية فلم يقيد المعاني بالكلية ومنهم من اثبتها وقيدها بها
اخراجا لادراك الحواس الباطنة فان ادراك المعاني الجزئية يسمى ادراكا الحس التخييلي وتوهما قوله وعليه
الاعتراض يرد على من زاد قيد المعاني انهم صرحوا بان الجزئيات المحسوسة بالحس الظاهر قد تدرك على انها
تدرك بجميع العوارض اللاحقة لها بحيث يمتاز عن كل ما عداه بدون حضور موادها عند الحس كما اذا علم زيد
بانه رؤية بعوارض مشخصة له بحيث يمتاز عن جميع ما عداه وقد تدرك احساسا بان تدرك مكتنفة
باللواحق والعوارض المادية مع حضور المواد عند الحس كادراك زيد عند رؤيته والمدرك على كلا التقديرين الجزئي الحسي
مع انه يلزم على هذا التعريف ان لا تدرك الجزئيات العينية علما لانه لا يوجب تمييز بين المعاني بل بين الاعيان الخارجية قوله
وغاية ما يتكلف الخ حاصل الجواب ان الجزء المدرك الخ بدون احضاره عند الحس معنى لا عين لان ادراكه بهذا الوجه ليس
على وجه كلي اذ هو بمشخصات كلية يجوز العقل اشتراكها بين كثيرين لعدم ملاحظة خصوصية المادة لكن انحصاره
الخارجي في فرد واحد فهو ادراك امر كلي انحصر في فرد واحد فلا يكون ادراكا للجزئي المحسوس بخلاف ادراكه
باحضاره عند الحس فانه على وجه جزئي فهو ادراك العين المحسوس قوله والامر في ادراكه الخ يعني ان الامر
على من زاد قيد المعاني في ادراك العين المحسوس بعد غيبوبته عن الحس الظاهر مشكل اذ لا يلزم كونه احساسا لغيبوبته
عن الحس ولا علما لانه ادراك العين المحسوس على وجه جزئي بالضرورة لانه ادراك المشخصات الملحوظة معها خصوصية المحل
كما في الاحساس مثلا الصورة الحاصلة من زيد عند النفس بعد غيبوبته عن البصر ادراك له مع الملاحظة بحيث يمنع
الاشتراك فيها ولا يمكن ان يقال انه تخييل او توهم لان من اطلق قيد المعاني لا يقول بالحواس الباطنة

والا لانتقض تعريف العلم بها قال المحشي المدقق المدرك اولا وبالذات بعد الغيبة عن الحواس موجبا الى تعليم تعلق العلم به وليس من الاعيان بل من المعاني لكن بمطابقة للامر الخارجي كونه وسيلة الى معرفته انتهى الحال اقول فيه بحث اذ لا يخفى على ذي بصيرة ان المدرك هو ما تعلق به العلم واوجب تميزه عما عداه فالامر الخيالي يكون مدركا اذا اوجب صفة العلم تميزه بان يحصل صورته عند المدرك وفيما نحن فيه ليس كذلك لان كلامنا انما هو في وصول الملاحظة العين الغائب عن الحواس في الصورة الملحوظة بالذات حتى يكون مدركا ثانيا لم يفرق بين ما يدرك والمدرك فاجاب بما اجاب قوله اي التميز الذي هو الصورة اه يعني ان الكلام بتقدير المضاف فالتصور صفة توجب تميزا وهو التصديق لمتعلقها الذي هو الماهية المتصورة بحيث لا يحتمل الماهية المتصورة نقيض تلك الصورة فلا يرد ان التصديق غير التميز اذ هو صفة موجبة على ما مر والمعتبر في تعريف العلم عدم احتمال المتعلق لنقيض التميز لا النقيض فلا يصح بناء اوهام المحققين في تعريف العلم على انه لا نقيض لها قال الشارح في شرح الشرح معنى قوله لا نقيض للتصور انه لا نقيض لمتعلقه يعني الماهية المتصورة وهذا مبني على ان يكون المراد بالنقيض نقيض المتعلق وقد مر تحقيقه قوله ومن ههنا اه اي ومن اجل وزود الاعتراض ظاهرا لو اريد نقيض التميز قيل المراد بالنقيض نقيض الصفة وقوله لا يحتمل صفة للصفة لا للتميز وضمير لا يحتمل راجع الى المتعلق فالمعنى صفة توجب تميزا لا يحتمل متعلقها نقيض تلك الصفة فالتصور هو نفس الصورة لا موجبها والتميز بالمعنى المصدري وهو الكشف والانضمام ولا شك انه يصح البناء المذكور لان التصور صفة توجب كشف الماهية المتصورة بحيث لا يحتمل تلك الماهية نقيض ذلك التصور اذ لا نقيض له على ما ادعو المكنه لا يخفى انه خلاف الظاهر لانه يكون لا يحتمل صفة للتميز ومخالف للتعريف عند القائلين بانه من باب الكلام احتيف الواهو غيره لا يحتمل النقيض فانه لا يمكن ان يراد فيه نقيض الصفة قوله وقد يجاب اي قد يجاب عن اعتراض عدم صحة البناء المذكور وان يكون الكلام على تقدير المضاف وان يكون المراد بنقيض الصفة بان عدم نقيض التميز فرع عدم نقيض التصور فاذا لم يكن لنفس التصور نقيض لا يكون لتميز الذي يوجبه نقيض قوله لكنه لا يخفى الا يبنى ادعاء ان عدم نقيض التميز فرع عدم نقيض التصور امر لا دليل عليه الا يرى ان في التصديق نقيضا للتميز ولا نقيض له وقد يقال ان عدم نقيض المفهوم المتصور وعدم نقيض التصور علم التميز امر متلازمة لا يتصور الانفكاك ههنا فعد النقيض لواحد منها يستلزم عدم نقيض الاخر اقول ادعاء التلازم ايضا لا بد له من دليل ودعوى البداهة غير مسموعة قوله ان قلت اه اعتراض اخر على قوله بناء وحاصله ان شمول تعريف العلم للتصورات كما يصح باعتبار انها لا نقائض لها كذلك يصح باعتبار انها غير محتملة لنقائضها لان كل متصور

لا يحتمل غير صورته الحاصلة فعلى تقدير تسليم ان للتصورات نقيضا يصح شمول تعريف العلم للتصورات لكونها غير محتملة لها فلا وجه لبناء شموله للتصورات على انها لا نقائض لها **قوله** فلو سلم ان للتصورات نقيضا اى لتميز التصور لما مر قوله قلت الخ وحاصله ان شمول تعريف العلم للتصورات بناء على انها غير محتملة للنقائض انما يتم في التصور بالكنه اذ كل متصور بالكنه لا يحتمل غير صورته الحاصلة لما انه لا يمكن تحصيل حقيقة الشيء واما في التصور بالوجه اذ يمكن لشيء واحد لوازم متعددة فكما يمكن احضاره باحدها يمكن احضاره بالآخر بخلاف بنائه على انه لا نقائض لها فانه شامل للتصور بالكنه وبالوجه **قوله** على ان الخ علاوة على تقدير تسليم ان كل متصور بالكنه وبالوجه لا يحتمل غير صورته الحاصلة وحاصله ان بناء دخول التصورات على انه لا نقائض لها انما هو بحسب الواقع على زعمهم وهو بيان ان يكون له لذلك القول مبنى آخر هو عدم الاحتمال للنقيض بحسب التقدير والفرض فيجوز ان يكون مبناه بحسب الواقع عدم النقيض وبحسب الفرض عدم الاحتمال وللفاضل الجلبي في تحرير هذا الكلام ما قد بلغ في نهاية البعد عن المرام وهو يزعم انه نهاية تحقيق المرام **قوله** لانه يبطل كثيرا من قواعد المنطق كقولهم عكس النقيض جعل نقيض الخ من قواعد المنطق لا يخلو عن تسامح لان القاعدة قضية كلية والتعريف ليس كذلك واما قولهم نقيض المساويين متساويان فهو قاعدة بلا مرية لصدق التعريف عليه وعده في شرح المطالع من القواعد **قوله** والتحقيق استفاد من كلام السيد السند قدس سره وحاصله ان تفسير النقيضان بالامرين المتمانعين بالذات اى الامرين الذين يتمانعان بذاتهما بحيث يقتضي لذاته تحقق احدهما في نفس الامر انتفاء الآخر فيه وبالعكس كالايجاب والسلب فانه اذ تحقق الايجاب بين الشيئين انتفى السلب وبالعكس لا يكون للتصور اى الصورة نقيض اذ لا يستلزم تحقق صورة انتفاء اخرى فان صورتي الانسان واللاانسان كلتاهما حاصلتان لا تدافع بينهما الا اذا اعتبر نسبتهما الى شيء فانه حينئذ يحصل قضيتان متنافيتان صدقا فان لم يجعل السلب راجعا الى نسبة الانسان الى الشيء بل اعتبر جزءا منه وان جعل راجعا اليها كانتا متنافيتين صدقا وكذلك الحال في التصورات التقييدية والانشائية لا تدافع بينهما الا بملاحظة وقوع تلك النسبة وارتفاعها او بالاعتبار بين المذكورين في المفردين فان قلت مفهوم نسبة الانسان الى زيد ومفهوم سلبها عنه كل منهما من قبيل التصور بينهما تنافر صدقا وكذا يكون كل منهما نقيضا للآخر بالمعنى المتعارف للنقيض فهذا تحقق النقيض للتصورات ايضا والجواب ان كلا منهما ان لوحظ من حيث انه آلة ورابطة بين الطرفين فالتناقض بينهما من التناقض في القضايا وان لوحظ من حيث انه مفهوم من المفهومات وحمل على زيد كقولك زيد منسوب اليه الانسان وليس بمنسوب اليه الانسان فهو ايضا راجع الى التناقض

القضايا فان قولنا زيد منسوب اليه الانسان معناه زيد انسان لا فرق بينهما الا انه اعتبر نسبة الانسان اليه ثانيا وحمل عليه وقس عليه السلب وان فسر النقيضان بالامرين المتنافيين اى الامرين الذين يكون كل منهما منافيا للآخر لذاته سواء كان تمانع فى التحقق والانتفاء كما فى القضايا او مجرد تباعد فى المفهوم بانه اذ قيس احدهما بالآخر كان ذلك اشد بعدا مما سواه كان للتصور نقيض كالانسان واللاانسان وذلك قوله ومن ههنا قيل اه اى من تفسير النقيض بالمتنافيين قيل نقيض كل شئ رفعه ذكره السيد الشريف قدس سره فى حاشية شرح المطالع المفهوم المفرد اذا اعتبر فى نفسه لم يتصور له نقيض الا بان يضم اليه معنى كلمة النفى فيحصل مفهوم آخر فى غاية البعد عنه ويسمى رفع المفهوم فى نفسه واذا اعتبر صدق المفهوم على شئ فنقيض ذلك المفهوم بهذا الاعتبار سلبه اى سلب صدقه ورفعه عما اعتبر صدقه عليه فالاول نقيض بمعنى العدول والثانى بمعنى السلب انتهى كلامه فعلم من هذا ان النقيض فى التصورات متحقق بقسميه اعنى رفعه فى نفسه ورفعه عن شئ بالاعتبارين واما فى التصديقات فلا يتحقق فيها القسم الاول اذ لا يمكن اعتبار صدقها وحملها على شئ وان معنى قوله نقيض كل شئ رفعه سواء كان رفعه فى نفسه او رفعه عن شئ انه ان اعتبر ذلك الشئ فى نفسه كان نقيضه رفعه فى نفسه وان اعتبر صدقه على شئ كان نقيضه رفعه عن ذلك الشئ قال المحشى المدقق فيه مناقشة من وجهين الاول انه لا يصدق على نقيض السلب الثانى ان قوله او رفعه عن شئ نقيض ان يكون رفع الضاحك عن الانسان مثلا نقيض الضاحك مع انه ليس كذلك بل هو نقيض لاثباته انتهى كلامه ويمكن الجواب اما عن الاول فبانه يجوز ان يكون اطلاق النقيض على الايجاب باعتبار انه لازم مساو لنقيض السالب اعنى سلب السلب ويؤيده ما قالوا من ان نقيض الموجبة الكلية السالبة الجزئية مع ان نقيضه رفع الايجاب الكلى وما صرحوا فى بحث القضايا الموجهة من ان النقيض عندنا اعم من ان يكون رفعا لذلك الشئ او لازما مساويا له وان كان النقيض حقيقة هو رفع ذلك الشئ والاوجه ان يقال رفع كل شئ نقيضه على ما وقع فى عبارة السيد السند قدس سره فى حاشية شرح مختصر الاصول واما عن الثانى فبما عرفت من ان المراد انه اذا اعتبر الشئ فى نفسه كان نقيضه رفعه فى نفسه واذا اعتبر من حيث صدقه على شئ كان نقيضه رفعه عن ذلك الشئ كان كلا قسمى النقيض يتحقق بالنظر الى اعتباره فى نفسه قوله وقول المنطقيين محمول على المجاز اى قول المنطقيين من اثبات التناقض للتصورات محمول على المجاز باعتبار انه لو اعتبر النسبة بينهما حصل التدافع بينهما اما فى الصدق والكذب معا او فى الصدق فقط على ما عرفت ولذا عرفوا التناقض باختلاف القضيتين بالايجاب والسلب بحيث يقتضى لذاته صدق احدهما كذب الاخرى قوله وايضا اللزوم اه عطف على

قوله يبطل كثيرا الخ ووجه كونه خياليا ضعيفا قولهم انه لا تناقض في التصورات وحاصله انه اذا لم يكن للتصورات تناقض
يبطل جميع التصورات في تعريف العلم مع عدم صدق العلم عليه لان المطابقة معتبرة في العلم ولا مطابقة في بعض
التصورات فلا يكون التعريف جامعا قوله واجيب الا هذا ما افاده سيد المحققين في مواضع من كتبه وحاصله
ان الصورة الانسانية المرتسمة الناشئة من ذلك الشبح علم تصوري للانسان كانه ملاحظة ومطابق له بحيث
لا يحتمل غير الصورة في الواقع ولا خطاء في الصورة لمطابقتها المعلوم منها انما الخطاء في الحكم المقارن لهذا التصور وهو ان
هذه الصورة صورة لذلك المرئي الذي هو الحجر وههنا سوال مشهور وهو ان مدار المطابقة اما الشيء الذي نشاء منه الصورة
او الشيء الذي كان تلك الصورة صورة له فان كان المدار الاول يلزم جريان المطابقة واللامطابقة في الصورة
التصورية من غير ملاحظة الحكم والالتفات اليه اذ لا شك ان الصورة المنتزعة من الانسان مثلا قد يكون مطابقة له
وقد لا يكون بدون ملاحظة الحكم وان كان المدار الثاني يلزم ان لا يتصف التصديق بعدم المطابقة ايضا اذ كل
صورة تصديقية لا يكون الا مطابقة لما هي صورة له فان الصورة التصديقية كقولنا العالم مستغن عن المؤثر
مطابقة لما هي صورة له اعني ثبوت الاستغناء عن المؤثر للعالم ويمكن الجواب بان الصورة التصورية والتصديقية سواء في
المطابقة لمعلومها لكن معلوم كل صورة تصورية واقع في نفس الامر ضرورة لانه لا تمايز بين المعلومات التصورية الا
بان كل متصور فهو ماهية من الماهيات في نفسها مع قطع النظر عن فرض العقل اما الممتنع المفروض وجودها
او صادقها فيكون كل صورة تصورية مطابقة للواقع فلا يتصف بعدم المطابقة اصلا بخلاف معلوم الصورة التصديقية
انه قد يكون واقعا في نفس الامر كما في قولنا العالم حادث مثلا وقد لا يكون واقعا كما في قولنا العالم قديم ضرورة
عدم المانعة بالذات بين المعلومات التصديقية فالصورة التصديقية قد تكون مطابقة للواقع وقد لا تكون اذا
اذا رأينا حجرا وحصل منه الصورة الحجرية وحكمنا بان هذه الصورة لذلك المرئي كان كل من الصورة التصورية
التصديقية مطابقا لما في نفس الامر ضرورة ان كلا المعلومين واقع فيه واذا رأينا حجرا وحصل منه الصورة الانسانية
حكمنا عليه بذلك الحكم فالصورة التصورية مطابقة لما في نفس الامر وهو الماهية الانسانية والصورة التصديقية
غير مطابقة له لعدم معلومه فيه وهو ثبوت تلك الصورة للحجر والحاصل ان الصورة التصديقية تتصف بالمطابقة و
عدم المطابقة لما في نفس الامر والصورة التصورية دائما متصفة بمطابقتها له فتامل فانه دقيق قوله وانما
الخطاء في الحكم اي انما الخطاء في الحكم المقارن لذلك التصور فان الحكم بان الصورة الناشئة من الشيء صورة له
فلما صار ملكة للنفس فاذا كانت تلك الصورة صورة لما نشأت منه في نفس الامر يكون حكمه مطابقا لما في نفس

صورته في نفس الامر لا يكون مطابقا له وهذا معنى تحقق المطابقة والا مطابقة في الحكم مع مطابقة الصورة
لما هي صورة له في الصورتين ومما ذكرنا اندفع ما قيل ان الحكم بان هذه الصورة صورة للذات المرئي فرع الحكم بالفعل من البين
الا انهم فيها بالفعل بل يمكن والا لزم التسلسل لانه انما يلزم التسلسل لو كان الحكم الحاصل بواسطة تلك الالة حكما صحيحا منه
اليه بالذات يفصل فيه تمييزا اعتبر فيه من التصورات الرجوع من الوجه الى كذب فذلك قوله ويرد عليه فرق الا ان
ان كون تلك الصورة تصورا وادراكا للانسان موقوف على ان يكون العلم بالوجه عين العلم بالشيء من ذلك الوجه حتى يكون
بالشيء من وجه الانسان عين العلم بالانسان الذي هو وجهه لكن الفرق ثابت فان معنى العلم بالوجه هو ان يحصل في الذهن صورة
تكون الة لملاحظة ذلك الوجه فالوجه معلوم والحاصل في الذهن صورته ومعنى العلم بالشيء من ذلك الوجه ان يكون
ذلك الوجه الة لملاحظته فالحاصل في الذهن نفس ذلك الوجه والمعلوم بواسطتها ذلك الشيء فالعلم بالوجه
في المثال المذكور اعني العلم بالانسان وان كان مطابقا لكن العلم بالشيء من ذلك الوجه ليس بمطابق والمتصور في
المثال المذكور ههنا اذ المتصور هو الشبح والصورة الانسانية الة للملاحظة اجيب بان المراد بان المتصور هو الشبح انه
متصور من حيث الحجرية فهو باطل بالضرورة اذ الصورة الة الملاحظة فرد من افراد الانسان دون الحجر ولكن الحجر
متصور ابدا وان اراد انه متصور بذلك الوجه من حيث الانسانية فلاحظنا في تلك الصورة اذ هي مطابق للصورة
وانما الخطاء في الحكم بان الصورة الة الملاحظة تلك الشبح المرئي وان ذلك الشبح فرد من افراد الانسان ونقل
عنه توضيحه انا اذا راينا شبحا من بعيد هو في الواقع حجر فحصل منه في اذهاننا صورة فاعتقدنا انه انسان فرتبنا
نتوجه الى ذلك الشبح بوصف الانسانية ونجعله عنوانا بناء على ذلك الاعتقاد ونحكم على ذلك بانه قابل
للعلم والفهم مثلا فالمحكوم عليه في هذا الحكم الواقع على ما مأخوذ بهذا العنوان معلوم لنا بهذا الوجه
بلا شبهة وصورة الانسان الة لملاحظة المحكوم عليه اعني الشبح ووجه لذلك الشبح والشبح معلوم لنا
من ذلك الوجه فقد تقرر الفرق بين العلم بالوجه وهو ههنا العلم بمفهوم الانسان الذي هو الة لملاحظة الشبح وبين
العلم بالشيء من ذلك الوجه وهو ههنا العلم بالشبح من حيث انه مفهوم الانسان وكذا ثبت ان العلم بالشبح الذي
هو الحجر في الواقع بوصف الانسانية غير مطابق وهكذا الحال في قولهم الماهية المجردة عن العوارض الذهنية و
الخارجية موجودة في الذهن والمجهول لا يعقل والا كلي وامثال ذلك الشيء وحاصله انه لعدم حصول صورة الانسان
من الشبح اعتقدنا انه انسان نحكم عليه بانه قابل للعلم مثلا والمحكوم عليه لا بد ان يكون متعينا للحكم على الشيء
ولا ليس معلوم الا بوصف الانسانية فثبت ان الحجر متصور بوصف الانسانية وهو غير مطابق للعلم فلا يكون

ان يقال ان المعلوم هو الحجر من حيث انه انسان لا انه يكون المعلوم هو الانسان فلا يكون فرق بين العلم بالشيء بالوجه الذي هو الانسان ههنا وبين العلم بالشيء بذلك الوجه على هذا ظهر ان المعلوم هو الشبح من حيث انه حجر لا من حيث انه انسان واندفع الجواب المذكور فانه مبني على عدم الفرق بين العلم بالشيء بالوجه وبين العلم بالشيء من ذلك الوجه وتحقيق الجواب انا سلمنا انه بعد حصول صورة الانسان من الشبح واعتقادنا انه انسان لاجل اشتباه الحال على الحس بواسطة المشاكلة بين الحجر والانسان نجعل الوصف المذكور عنوانا ونحكم عليه لكن المعتبر في اتصاف الموضوع بالوصف العنواني هو الاتصاف بالفعل بحسب الاعتقاد على ما هو التحقيق والحجر المذكور وان كان حجرا بحسب نفس الامر لكنه انسان بحسب الاعتقاد فيجوز ان يكون الصورة الانسانية آلة لملاحظة الانسان الذي هو حجر في الواقع ويكون معنى الحكم عليه ان الامر الذي اعتقدناه متصف بالانسانية موصوف بكونه قابل العلم والفهم فيكون المتصور مطابقا المتصور الذي هو الانسان المفروض ومع ذلك يكون المحكوم عليه هو الحجر لانه حجر في نفس الامر والخطاء انما هو في الاعتقاد بان ذلك الحجر انسان الذي هو ناش من عدم امتياز الحس بين الامور المتشاكلة وقد يجاب بوجهين اخرين احدهما سلمنا ان المحكوم عليه هو الحجر لكنه معلوم بالوجه المطابق ودعوى انه ليس معلوما لنا الا بوصف الانسان في حد المنع غايته ان ذلك الوجه غير مشعور به وذلك لا يوجب انتفائه في نفس الامر ولا يخفى انه نوع مكابرة وثانيهما ان المراد به هو الهوية المشتركة بين الواجب والجوهر والعرض على ما حكم في بحث الرؤية والصورة الانسانية ليست غير مطابقة لها لان الوجه الاخص لا يباين الاعم ولا يخفى انه مع علمه تماما في نفسه غير مفيد لان عدم المطابقة متحقق قوله اي في انكشاف الخ فقوله لذاته بهذا اشارة الى ان ليس المراد بان علمه لذاته انه يترتب على ذاته الانكشاف لتميز من غير توسط صفة زائدة على ذاته كما ذهب اليه المعتزلة والفلاسفة ثم قيد الكفاية بقوله بلا حاجة الى شيء بمعنى الى العلم وتعلقه المستفاد من قول الشارح لا بسبب من الاسباب اشارة الى معنى الكفاية انه لا يحتاج في العلم وتعلقه الى سبب مقتض لانه لا يحتاج الى شيء اصلا وبهذا اندفع المنافاة التي اوردها بعض الفضلاء من كفاية الذات في تعلق العلم محل خدشة اذ التعلق نسبة يتوقف على المنتسبين وهما العالم والمعلوم ههنا لان توقفه على المعلوم انما هو لكونه متعلقا له لا انه سبب مقتض اليه فيمكن ان كاف في تعلقه بمعنى عدم الاحتياج الى سبب مقتض وان كان يحتاج الى المتعلق **قوله** اختيار الشق الاخير وهو ان المراد بالسبب السبب المقتضي وبالجملة **قوله** اي فيما لا ينفع الخ اليه انما قال ذلك لان علم ايضا تدقيقات لكن ذلك فيما يفتقر اليه من المسائل الشرعية التي يبنى عليها الخ سعادة الدنيوية والاخروية **قوله** يعني الخ رد لمولانا زاده حيث قال انه

جعل الحواس المجردة عن العقل كحواس البهائم سببا للعلم **قوله** فانها مبنية على ان النفس الخ اتفق المحققون على ان المدرك للكليات والجزئيات هو النفس الناطقة وان نسبة الادراك الى قواها كنسبة القطع الى السكين واختلفوا في ان صورة الجزئيات المادية ترسم فيها او في آلاتها فذهب جماعة الى ان النفس ترسم فيها صورة الكليات ولا ترسم فيها صور الجزئيات المادية انما ارتسامها في آلاتها بناء على انها بسيط مجردة وبكيفها بالصورة الجزئية ينافي بساطتها فادراك النفس الجزئيات ارتسامها في آلاتها وليس هناك ارتساما ان ارتسام بالذات في الآلات وارتسام بالواسطة في النفس الناطقة على ما توهم وذهب جماعة الى ان جميع الصور الكلية والجزئية انما ترسم في النفس الناطقة لانها المدركة للاشياء الا ان ادراكها الجزئيات المادية بواسطة آلاتها وكذلك لا دينا في ارتسام الصور فيها غاية ما في الباب ان الحواس ظروف لذلك الارتسام مثلا ما لم تفتح البصر لم يدرك الجزئي المبصر ولم ترسم فيها صورته واذا قسمت فتح ادراك وهذا هو الحق فمن ذهب الى الاول اثبت الحواس الباطنة ضرورة انه لا بد لارتسام الجزئيات المادية المحسوسة بعد غيبوبتها وغير المحسوسة المنتزعة عنها من محال ومن ذهب الى الثاني نفاها **قوله** وعلى ان الواحد الخ اذ على تقدير ثبوت ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان الجزئيات لا ترسم في النفس يلزم القول بالحواس الباطنة لان وجود الآثار المختلفة من اجتماع صور المحسوسات وحفظها وادراك معاني الجزئيات وحفظها وتركيبها وتفصيلها يقتضي ان يكون لكل منها مصدر غير النفس وهو الحس المشترك والخيال والوهم والحافظة والمتصرفة واما على تقدير بطلانها فيجوز ان يكون النفس الناطقة مبدأ لتلك الآثار المختلفة فلا حاجة الى اثباتها **قوله** فيه اشارة اي في قوله يتلاقيان ثم يفترقان فان التلاقي والافتراق يشعر بعدم التقاطع وان كان التلاقي محققا في صورة التقاطع ايضا ان المناسب ان يقول يتقاطعان فيتأديان الى العينين بدون ذكر الافتراق كما لا يخفى اعلم انه بين التشريح انه تنبت من جانبي مقدم الدماغ من تحت محل الشم عصبتان مجوفتان متقاربتان حتى اتصلتا وصار تجويفاهما واحدا ثم تباعدتا الى ان اتصلتا بالعينين وذلك التجويف الذي في الملتقى اودع فيه القوة الباصرة وتسمى مجمع النورين واختلفوا في ان اتصالهما بطريق التقاطع بدون الانطباق بان يتصل العصب الايسر بالعين اليمنى والايمن باليسرى فيحدث صورة الصلب وهو ان يتقاطع خطان ويذهب كل منهما الى الجانب الآخر او بطريق التلاقي والانطباق كهيئة الدالين اللذين يحدب كل منهما متصل بحدب الآخر فيصل الايمن بالعين اليمنى والايسر باليسرى والاكثرون ذهبوا الى الاول واختاره الشارح في شرح المقاصد **قوله** لا يقال الحركة الخ حاصله ان الحركة من الاعراض النسبية فانها هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبته الى المكان والمتكلمون انكروا الاعراض

النسبية وقالوا انها امور اعتبارية ليس لها تحقق في الخارج اصلا فكيف تدرك بالحس الا ان الادراك الحسي
فرع الوجود الخارجي قال الفاضل الچلپي في بحث الاجتماع والافتراق وكل منهما من الاعراض النسبية مع انهم قد عدوا
من المبصرات فكون الشيء من الاعراض النسبية لا ينافي كونه من المبصرات ولا يخفى انه لا يدفع الاعتراض قوله لا
نقول ان يعني ان المتكلمين وان انكروا وجود الاعراض النسبية لكنهم اعترفوا بوجود الحركة اذ قد اتفقوا على وجود الاين
منها وسموه بالكون وقسموه بالحركة والسكون والاجتماع والافتراق وقالوا وجوده ضروري بشهادة الحس كذا
انواعه الاربعة اي حاصلها عائد الى الكون والمميزات امور اعتبارية لا حقيقية ممنوعة لجواز ان يكون سبقها بكون آخر او عدم
مسبوقية ونحو امكان تخلل ثالث بينهما او عدمه كما في الافتراق والاجتماع كذا في المواقف قوله ولزوم النسبة يعني
ان لزوم النسبة والاضافة الى الكائنين الآنيين بها لا ينافي ان يكون الحركة المتصفة بها محسوسا لجواز اتصاف الامور
المحسوسة بالامور العدمية كاتصاف ذات الاعمى بالعمى اعلم انه قد اختلف في الاكوان فقال بعضهم انها محسوسة من الكل
الاكوان فقد كان بحسه وبعض فقد وقال بعضهم انها غير محسوسة وانا لا نشاهد الا المتحركات والساكن والمجتمعين
والمفترقين واما وصف الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فلا يجعل الحركة من قبيل المبصرات بما يحتج على
احد المذهبين قوله دما يقال قائله مولانا صلاح الدين الرومي اي ما يقال في توجيه قوله والحركات ليست الا
المذكور من ان معنى كون الحركة مبصرة انه يحصل بعد مشاهدة الجسم في مكانين ادراك الحركة لا انها مما يدرك
بنفسها كالحركة بواسطة لحاسة اخرى كالجسم لا يسمى لحاسا ولا يسمى ذلك الشيء المدرك له محسوس
وذلك لزم ان يجعل العمى من المبصرات لانه يحصل بعد مشاهدة العمى وادراك الاعماء مع انه نفي صرف فضلا عن ان يكون
شيئا والضمير في وهو الحركة اما راجع الى مجموع الكونين والى المذكور في ضمن الكونين اما قوله والمس الى الجسم
ثم يعنه ما يقال ودفع الاعتراض ويرد عليه هوان يقال يلزم مما ذكرتم من معنى كون الحركة مبصرة ان يكون الحركة ملموسة
لانه يحصل بعد ملامسة الجسم ادراك الحركة فان من لمس شيئا متحركا مغمضا عينيه ادرك الحركة ولذا ذهب الجبائي
الى ان الحركة والسكون مدركان بحاسة البصر واللمس وحاصل الدفع ان اللمس لا يدرك الجسم في مكانين بل الحاصل على
بيان كيفية تمكنه بل يدرك وصوله الى اللامس فاذا تجدد الوصول تنبه لها ان تجدد الحركة التي هي الكون في المكان الثاني بخلاف
البصر فانه يدرك الجسم في المكان ويقدر على بيان كيفية تمكنه فيحصل منه ادراك الكونين ولا يخفى انه ليس شيء لان ادراك
الحركة بعد ملامسة الجسم المتحرك امر سواء قلنا بادراك اللمس للجسم في مكانين او لا تعلق هذا قوله فلا يدرك الحركة على
صيغة المجهول اي لا يحصل ادراك الحركة بسببه او على صيغة المعلوم والضمير للمس اي لا يكون سببا لادراك او للعقل في بعض النسخ

لا يدركه في مكان الا في تكون مبيا انا لقول ادراك العقل منا الحركة يعني انما قلنا ادراك العقل منه الكونين
وهو الحركة اذ الحس لا يدرك كون الجسم في مكان فلا يدرك الحس الحركة التي هي الكون المخصوص فعلى هذا قوله لا
يدركه في مكان على حذف المضاف اي لا يدرك كون الجسم في مكان والضمير في قوله وصلة راجع الى الشيء يعني الشيء
المدرك بواسطة احساس الاخر لا يعد محسوسا كما لا يعد ادراكه احساسا قوله اشارة الى ان تقديم قوله كما
بين في علم المعاني من ان تقديم ما حقه التاخير يفيد الاختصاص قال المحشي المدقق المستفاد عن التقديم المذكور هو انه
يدرك به وان ومنع كل حاسة الذي يناله بغيرها الا انا ذكرنا انه لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى على الاحتمى والفرق
لكنهما متلازمان قوله اي مركب تام الخ يعني ليس المراد من الكلام ما هو المستعمل في الانام والمتبادر عند الخواص
والعوام اعني ما يتكلم به بل المراد ما هو مصطلح النحاة اعني ما تضمن كلمتين بالاسناد والا لزم ان يكون المركب التقييدي
خبرا اذ يصدق عليه انه كلام لنسبته خارج تطابقه تلك النسبة او لا تطابقه فان قولنا زيد الفاضل كلام لنسبة
وهو اتصاف زيد بالفاضلية في نفس الامر او عدمه قد يطابقه تلك النسبة وقد لا تطابق وكان الفاضل الچلپي ظن ان ليس
الكلام معنى يشمل المركب الوصفي وغيره فلا معنى للتعارض ولعمري ان بعض الظن اثم قيل لا حاجة الى تفسير الكلام بالمركب
التام لخروج المركب التقييدي بقوله النسبة اذ المراد بها الايقاع والانتزاع وهذا مبني على ان الالفاظ موضوعة
للامور الذهنية لكنه خلاف مرضي الشارح ثم اي ثبوت جهة الشيء وسلبه ذلك الوجه اي في نفس الامر مع قطع النظر عن
اعتبار ان الكلام الذي دل على وقوع النسبة بين الشيئين اما بالثبوت بان هذا ذاك او بالنفي بان هذا ليس ذاك فمع قطع
النظر عما في الذهن من النسبة لا بد ان يكون بينهما نسبة ثبوتية او سلبية لانه اما ان يكون هذا ذاك او لم يكن فالاخبار
عن تلك النسبة على وجه يتصف به النسبة في حد ذاته من الثبوت والانتفاء صدق والاخبار على خلاف ذلك
كذب قوله وهو الحق اذ المخبر به في الحقيقة هو النسبة لا ذات الموضوع او المحمول قوله عبارة عن الاثبات اي
كونها مثبتة ومنفية بمعنى المصدر المبني للمفعول اذ هو الذي يتصف به النسبة كما لا يخفى قوله يعني انه لا يشترط عدد
وامتراه الخمس مذهب القاضي الباقلاني وهو يقول ينبغي ان يحصل التواتر بما فوق الاربعة لان التزكية واجبة في شهود الزنا اذا
حصول اليقين بشهادتهم ويوجد هو في الخمسة واعترض عليه بان التزكية ايضا واجبة في الخمسة فعلم ان الخمس كما زعم
او اثني عشر قال سيد المحققين بعدد النقباء المبعوثة من بني اسرائيل على ما قال الله وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا يبعثهم
لتبليغ احكام دين موسى للتشهير او تواتر اقوالهم التواتر يتحصل بهذا العدد واشتراط العشرين بقوله تعالى ان يكن منكم
عشرون صابرون يغلبوا مائتين اه او اشتراط الاربعين لقوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله ومن

من المؤمنين روي ان المؤمنين المتبعين كانوا اربعين والنبي مامور بنشر الاحكام وتشهير الاسلام ومن اتبعه يسير
لقوله ثم واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا وفي اكثر نسخ التلويح او خمسين بدل سبعين ويرد عليه الاحتمال
قول لم يقل به احد **قوله** بل ضابطه وقوع العلم من غير شبهة اي ضابط كون الخبر متواترا هو ان يقع العلم بعده بحيث
لا يحتمل النقيض اصلا وقال بعض الفضلاء استشعار الاطلاع على ان الحاصل عقيبه مما لا يحتمل النقيض لاحتمال ان يكون
ما لا امرد وبشرط القناد انتهى لا يخفى عليك ان اتفاق الجمع الغير المحصور على شيء مستند الى الحس بحيث لا ثبوت
له في نفس الامر مع تباين آرائهم واختلاف هممهم واوطانهم مستحيل عقلا بمعنى ان العقل يحكم حكما قطعيا بانهم لم يتواطؤا
على الكذب وان ما اتفقوا عليه حق ثابت في نفس الامر غير محتمل للنقيض بمعنى سلب تجويز العقل وقوع شيء الحمد لله
كما في العلوم العادية لا بمعنى سلب الامكان العقلي عن تواطئهم على الكذب وبالجملة انا نجد من انفسنا علما ضروريا
بوجود مكة وبغداد بحيث لا يحتمل النقيض اصلا وما ذلك الا بالاخبار والاشكال انما نشأ من اخذ عدم الاحتمال عدم
عدم الامكان العقلي كذا في التلويح **قوله** قيل عليه اي يعني ان للتواتر مدخلا في افادة العلم لان الخبر انما يفيده بسبب
كونه متواترا فيكون افادة العلم موقوفا على التواتر واثبات التواتر بالعلم على ما ذكرتم من ان وقوع العلم دليل بلوغه التواتر فيلزم
على ان التواتر موقوف على العلم وانه دور وحاصل الجواب ان نفس التواتر سبب نفس العلم والعلم بانه حاصل
عقيبه علم بسبب العلم متواتر الخبر والموقوف عليه العلم بالعلم والموقوف نفس العلم فلا دور ويدل على ذلك انه يحصل
العلم دليلا على التواتر اذ الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر وفيه انه يلزم من هذا ان يكون العلم بتواتره موقوفا
على ملاحظة العلم ثانيا والتصديق بانه علم وليس كذلك فانه بمجرد حصول العلم يحكم العقل بتواتره ويمكن الجواب بان العلم
اذا كان حاصلا بطريق الاخطار والتوجه الى معلومه بالذات يكون العلم والعلم بالعلم معا حاصلين في الذهن ولا يكون
حاجة الى اخطار العلم ثانيا ولذا ذهب الامام الى ان العلم والعلم بالعلم متحدان وفيما نحن فيه كذلك فان العلم بعد الخبر انما
يحصل بعد التوجه اليه والقصد الى اخطاره مجملا ثم اذا لم يكن حاصلا بطريق الاخطار فانه لا بد من ملاحظته حتى
يحصل العلم بالعلم فتأمل **قوله** وهكذا حال كل معلول له فان نفس العلة تقتضي نفس المعلول والعلم بالمعلول يقتضي العلم بالعلة
الخفية بمعنى انه اذا تحقق العلة تحقق المعلول واذا علم تحقق المعلول علم تحقق العلة وانما قيد العلة بالخفية لانه لو كان العلة
ظاهرة لا يستفاد العلم بها من العلم بالمعلول كالنار المحسوس للدخان والاولى تركه لان العلم بالمعلول يوجب العلم
بالعلة سواء كان ظاهرة او خفية واستفادته من وجه آخر لا ينافيه **قوله** فان قلت الخ حاصل هذا السؤال منع
قوله ان وقوع العلم من غير شبهة تدل على بلوغه حد التواتر وسند المنع ان للعلم اسبابا اخرى من الحس والبديهة وكون خبر الرسول

او غيرذلك من المعلول الاعم لا يدل على ان العلة المعينة فيجوز ان يكون وقوع العلم بسبب آخر لا بسبب التواتر فلا يكون دليلا عليه **قوله** قلت عدم الدلالة اه وههنا انتفاء سائر العلل معلوم لان العلم بوجود مكة مثلا لا يحتمل لعلة غير التواتر كذا نقل عنه **قوله** تامل وجهه لتامل ان العلم بانتفاء سائر العلل في حيز المنع فانه يجوز ان يكون العلة الموجبة له محققة من غير ان يكون وجوده وانتفاؤه معلوما لنا وعدم العلم لا يدل على عدم تحققه **قوله** وقع في التلويح اه يعني ان الشارح قال في التلويح واما خبر اليهود بقتل عيسى عليه السلام فتواتره ممنوع ههنا واما خبر النصارى اه فوجه كلامه بعضهم بان الخبر ههنا بمعنى الاخبار واضافته الى النصارى اضافة المصدر الى المفعول فالمعنى واما اخبار اليهود للنصارى اه فلا تدافع لكنه يجرح في عطف قوله واليهود بتابيد دين موسى عليه السلام الى آخره وهو ان يقدر لفظ الخبر ويكون اضافة المصدر الى الفاعل ويكون معطوفا على خبر النصارى اذ لا يصح عطفه على النصارى لانه يقتضي ان يكون اليهود ايضا مفعولا وليس كذلك وانما الحمل عبارة التلويح من اضافة المصدر الى المفعول لئلا يحتاج الى التمحل في هذه العبارة لانه مخالف للقصد على زعم الموجه **قوله** لكن بعض النصارى اه يعني ذلك التوهم باطل ولا حاجة الى حمل الاضافة الى المفعول لان بعض النصارى مع اليهود في اعتقاد القتل فيكون في كلام الكتابين اضافة المصدر الى الفاعل ولا يكون عطف اليهود على النصارى محتاجا الى تمحل التقدير كما لا يخفى اقول فيه بحث لان اشتراك النصارى مع اليهود في اعتقاد القتل لا يستلزم الاشتراك في الاخبار عنه لجواز ان يكون الاخبار مختصا باليهود والمشار اليه في الكتاب هو الاول نعم اذا ثبت ان بعض النصارى مع اليهود في اخبار القتل يتم كما في الكشف الكبير حيث قال اخبار النصارى بقتله لم يثبت بالتواتر فان جميعهم مستند الى رجعة منهم **قوله** بل لم يبلغ عدد المخبرين اه اي بالاتفاق فان الذين دخلوا على عيسى عليه السلام وزعموا انهم قتلوه كانوا سبعة او ستة والغالب انه لا يوجب العلم باخبار السبعة فالمخبرون لم يبلغوا حد التواتر في الطبقة الاولى على ان اخبارهم انما وقعت عن شبهة كما اخبر الله عنه وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم فلا يتحقق التواتر اصلا وفيه ان اخبارهم لم تكن عن شبهة لهم باعتقادهم حتى ينافي وقوع العلم بل عن امر محسوس لا شبهة لهم فيه على ما يدل عليه قوله تعالى حكاية عنهم انا قتلنا المسيح نعم شاهدتم ما كانت مطابقة لنفس الامر ولم يشترط في الخبر ان يكون عن امر ثابت في نفس الامر بل كونه في نفس الامر مستفاد منه تامل **قوله** وعرق اليهود اه قيل ان بخت نصر قتل اليهود وكسر اصنامهم لانهم حرفوا التورية وزادوا فيها ونقصوا حتى لم يبق فيها الا شرذمة فالمخبرون لم يبلغوا حد التواتر في الطبقة الوسطى ايضا وكان بخت نصر ملكا قبل البعثة قابضا المشارق الارض ومغاربها سمي بذلك لانه وجد لقيطا عند صنم ثم سمي بذلك **قوله** وبالجملة اي مجمل

كلام الشارح وخلاصة قوله وتواتره مع ان تخلف وقوع العلم يدل على عدم تحققه كما انه قد لا تقيد اليقين بالعلم
عند المخبرين على ما توهم قوله وفيه اشارة اي في بيان لفظ رب سوء كان التقليل او التكثير اشارة الى ضعف انتفاء
الانفراد لحالة الاجتماع وليس كليا متحققا في جميع المواد كان كل جسم ممكن لان هذا القدر لا يكفي في جواب عن السؤال
المذكور اذ السؤال المذكور معارضة واستدلال على ان الخبر المتواتر لا يفيد العلم والجواب منع المقدمة ودليله
اعني قول ومنهم الظن الى الظان لا يفيد اليقين وكذب كل واحد يوجب كذب المجموع وحاصله انا لا نسلم ان
كل واحد وتوقف على ان يكون مع الاجتماع ما يكون مع الانفراد وهو غير واقع في بعض المواد فيجوز ان يكون
هيئة اجتماعية لها تاثير قوله والتحقيق اه اي تحقيق الجواب وحاصله ان اجتماع الاسباب يفيد قوة للمسبب والحرب
لا يمنه ادفاد تعدد تخبر اعتبار تعدده لتبرهن في التجدد الى ان وصل الى العلم وفيه بحث لانه ان اراد باجتماع
الاسباب البته مع التنبيه على الامتناع التوارد واراد اجتماع الاسباب الناقصة فلا نسلم انه يوجب القوة للمسبب
بل يوجب بعضه والجواب ان كل واحد من الاخبار المتعددة موجب للاعتقاد والاذعان المستفاد من خبر مغاير للاعتقاد المستفاد
من خبر آخر لتعدده وتمام اجتماعها يحصل بجميع تلك الامارات قوة الظن والاعتقاد بحيث لا يبقى احتمال النقيض فلا
يلزم شيء مما ذكر قوله واما توهم الكذب بعد تسليم انه فيكف يكون الخبر المتواتر سببا للعلم مع ايهام كل
خبر لكذب بناء على اعادته كليهما فلكل خبر يورث كذبا يبطل في الخبر السابق فلا يحصل قوة المسبب المفضي الى العلم
اصلا فاجاب بانه لا مدخل للخبر في ايهام الكذب بل هو احتمال الحكم به العقل واما الخبر فموجب للصدق فان قولنا زيد قائم
يدل على ثبوت القيام لزيد صفة انه موضوع له لكن لما جاز تخلف المدلولات الوضعية عن الالفاظ الدالة عليها
لعدم العلاقة العقلية تحتمل عند العقل ان لا يكون مدلول متحققا فلا يكون صادقا ومن هنا يخرج الجواب عما مر ان
كذب كل واحد يوجب كذب المجموع تامل قوله لتبليغ الاحكام اه قال المحقق الدواني هذا لا يشمل من اوحى اليه بما يحتاج اليه
لكماله في نفسه من غير ان يكون مبعوثا الى غيره كما قيل في حق زيد بن عمرو بن نفيل اللهم الا ان تكلف انتهى ووجه التكلف هو اعتبار
المغايرة الاعتبارية على انه بعد تسليم كونه نبيا الا ان انه غير مبعوث الى الخلق على ما نقل عنه انه قال ايها الناس هلموا
الي فانه لم يبق على دين الخليل ابراهيم عليه السلام احد غيري والمراد بالاحكام ما نسب الخبرية والحمل على الخطاب وهم كانه
يشمل الاعتقادات التي هي راس الاحكام ورئيسها قوله او بالنسبة الى قوم اخرين عطف لما قيل من انه يخرج
من التعريف انبياء بني اسرائيل الذين بعثوا لتقرير دين موسى عليه السلام كيوشع عليه السلام وحاصل الدفع انهم وان لم
يكونوا مبلغين بالنسبة الى القوم الذين بلغ اليهم لكنهم مبلغون بالنسبة الى غيرهم وهذا خلاصة ما نقل عنه من انه اورد

على ان التعريف ينتقض ببعض الانبياء كيوشع عليه السلام مثلا امر بتقرير شرع من قبله فهو لم يبعث للتبليغ كما
حصل من قبله فاجاب بقوله ولو بالنسبة الى قوم آخرين انتهى وحاصله ان التبليغ الثاني ليس بالنسبة الى من بلغ الاول
اليهم قوله وهو بهذا المعنى يساوي اه هذا ما اختاره الشارح حيث قال في شرح المقاصد النبي انسان بعثه الله
لتبليغ احكام الشرع وكذا الرسول انتهى ويدل عليه قوله وقد يشترط فيه اه فانه يفهم منه انه غير مرضي عنده
قوله لكن الجمهور اه اعلم انه قد اختلف في الفرق بين الرسول والنبي فقال بعضهم انهما متساويان فكل نبي رسول وكل
رسول نبي لا فرق الا بحسب المفهوم فانه من حيث انه قال الله تعالى انا ارسلناك وما في معناه يسمى بالرسول ومن حيث انه
انباء للخلق عن الاحكام يسمى بالنبي وهذا مذهب جمهور المعتزلة واليه ذهب الشارح وقال بعضهم ان النبي اعم لان
الرسول انما صاحب كتاب او شريعة متجددة بخلاف النبي كما بينه المحشي وهذا مذهب اهل السنة وقال بعضهم ان الرسول اعم
وعرفوه بانه انسان او ملك مبعوث بخلاف النبي فانه مختص بالانسان قوله ويؤيده قوله تعالى اه وجه التائيد ان العطف
بل لعطف للمغايرة فاما ان يكون الرسول مباينا للنبي او مساويا او اخص او اعم لا جائز ان يكون مباينا لتحققهما في بعض
المواد كما قال الله تعالى في حق كل من موسى واسماعيل عليهما السلام وكان رسولا نبيا ولا ان يكون مساويا او اعم
لان نفي احد المتساويين وكذا الاعم يستلزم نفي المساوي والاخص فلم يحتج الى ذكر النبي بعده فتعين ان يكون اخص فقط
بحيث لا يجوز ان يكون بينهما عموم وخصوص من وجه ولم يلزم بطلانه مما سبق وعلى تقدير التسليم يجوز ان يكون
ذكره للاهتمام بنفسه لا برهان تحقق الخاص مستلزم لتحقق العام مع انه ذكر النبي بعده كما في قوله تعالى واذكر
في الكتاب موسى انه كان مخلصا وكان رسولا نبيا وفي قوله تعالى واذكر في الكتاب اسمعيل انه كان صادق الوعد وكان رسولا
نبيا ولاجل هذا قال المحشي يؤيده دون يدل عليه قوله وقد ورد الحديث اه تائيد ثان لكون النبي اعم روي انه عم
سئل عن عدد الانبياء فقال مائة واربعة وعشرون الفا وقيل كم الرسول منهم قال ثلثمائة وثلثة عشر جما غفيرا
كذا في تفسير القاضي قوله فاشترط اه اي اذا كان النبي اعم فاختلفوا في بيانه فقال بعضهم الكتاب يشترط في الرسول
بخلاف النبي فانه يجوز ان يكون بالوحي وبالالهام وبالتنبيه في المنام قوله والكتب مائة واربعة روي انه عليه السلام
سئل كم انزل الله من كتاب فقال مائة واربعة كتب منها على ادم عشر صحف وعلى شيث خمسون صحيفة وعلى ادريس
ثلثون صحيفة وعلى ابراهيم عشر صحائف وعلى موسى وعيسى وداود ومحمد صلى الله عليهم التورية والانجيل والزبور و
الفرقان قوله اللهم الا ان يكتفى هذا ما ذكره السيد الشريف في شرح المواقف فقال ويشترط في الرسول ان يكون له كتاب
سواء انزل عليه او على من قبله لكن يكون عالما بالكتاب وفيه ضعف لانه لا يساعده النقل وههنا الاحتمال [illegible]

ولذا قال الشهر قوله ويمكن ان يقال اي يمكن ان يجاب عن الاعتراض المذكور مع اشتراط النزول بانه يجوز ان
نزول الكتب كما تكرر نزول الفاتحة فانه نزل مرة بمكة ومرة بمدينة ولذا تسمى بالسبع المثاني لكن فيه ايجاب بما
من مجرد احتمال لا يكفي في باب الروايات قوله وتخصيص بعض الصحف اه جواب سوال كانه قيل لو كان
مكررا على جميع الرسل فما وجه تخصيص بعض الصحف ببعض الانبياء على ما مر في الحديث السابق وحاصله
انا لا نسلم صحة الروايات وعلى تقدير التسليم فوجه التخصيص نزوله اولا عليه قوله واشترط بعضهم اه عطف على
ما اشترط بعضهم اه يعني اشترط البعض الشرع الجديد في الرسول وقالوا انه صاحب شريعة متجددة ومجددة النبي
قد يكون لتقرير شريعة من قبله قوله ورده المولى الاستاذ بان اسماعيل عليه السلام كان من الرسول كما قال الله
في حقه وكان رسولا نبيا مع انه لا شرع جديد له الا ان ابناء ابراهيم عليه السلام كانوا على شريعة كما صرح الله
في تفسير قوله تعالى وكان رسولا نبيا يدل على ان الرسول لا يلزم ان يكون صاحب الشريعة لان اولاد ابراهيم كانوا
شريعة قوله لينحصر الخبر الصادق في نوعيه اذ لو خص الرسول يكون خبر النبي خارجا اذ ليس بمتواتر ولا خبر الرسول
قوله ويعتبر الحصر بالنسبة الى الخبرة فان خبر الصادق بالنسبة الى هذه الامة منحصر في التواتر وخبر الرسول لكن
يابى عن هذا التخصيص تعميم الخلق في قوله واسباب العلم للخلق ثلثة قوله قيل عليه يدخل فيه سحر المتنبي حاصله ان
المعجزة غير مانع لدخول سحر من يدعي النبوة وليس مبني فانه يصدق عليه انه امر خارق للعادة قصد به اظهار صدق
مدعي النبوة والدوان لم يدخل فيه خارق المتنبي ليدخل فيه الامر الخارق الذي يظهر على يد الكاذب على وفق مدعاه
مباشرة الاسباب كالجلاد والسحر فانه بمباشرة الاسباب وحاصل الجواب الاول ان خلق الامر الخارق على وفق مدعاه على
يد الكاذب في دعوى النبوة ممتنع عادي من الله تعالى لان الخارق فعل الله تعالى يخلقه لاظهار صدق النبي فلو
اظهره على يد الكاذب يكون تصديقا للكاذب وهو محال على الله تعالى فظهور الخارق على وفق المدعي على يد الكاذب
المتنبي محال وهذا الجواب مبني على ما تقرر عندهم من الامر الخارق الذي قصد به اظهار الصدق فعل الله تعالى بلا
لان التصديق منه لا يحصل بما ليس من قبله فيخلقه على يد الصادق اظهارا لصدقه ولا يخلقه على يد الكاذب
لاستحالة تصديق الكاذب منه تعالى لا كما زعمه الفاضل الجلبي من انه مبني على ان جميع الممكنات صادر عنه
تعالى من غير واسطة فانه ان تم تم والا ولذا لما قيدنا الكاذب بكونه في دعوى النبوة لانه يجوز ظهور الخارق الموافق
على يد المتأله لانه لا يوجب تصديق الكاذب لان حاله مكذب بمقاله ويرد عليه الارهاص ظاهرا والاهانة فهو
ان يظهر امر خارق للعادة على يد المتنبي على خلاف مدعاه لانه خارق للعادة قصد به اظهار صدقه وليس

يمتنع ظهوره بل واقع على ما نقل في حق مسيلمة الكذاب انه دعى للاعور فصارت عينه الصحيحة عوراء فلا بد من
قيد على وفق ما ادعاه الا ان يقال المراد بالقصد ارادة الفاعل وهو الله تعالى ما لا لانه فاعل غيره تعالى او لانه
شرط في المعجزة ان يكون فعله تعالى وح لا يرد شيء مما ذكر **قوله** ولا نقض بالفرضيات يعني ان جواز ظهور الخارق
على يد المتنبي لا يصير نقضا لتعريف المعجزة اذ لا بد في النقض من تحقق المادة والا لا مكن ان يقال يمكن ان يكون
انسان ليس بناطق ردا على تعريفه بالحيوان الناطق **قوله** وايضا اظهاره يعني لو فرض صدور الخارق على
يد الكاذب المتنبي فهو خارج عن التعريف بقوله قصد به اظهار صدقه لان اظهار الصدق فرع وجوده
ولا صدق في مادة المتنبي فلا يكون الخارق على يده معجزة فان قيل هل يقع الالتباس بين المعجزة وسحر المتنبي
لان كلا منهما امر خارق للعادة ظهر على يد مدعي النبوة والاطلاع على انه قصد باحدهما اظهار الصدق
دون الآخر مشكل فيفوت ما هو الحكمة في اظهار المعجزة وهو امتياز النبي عن غيره قلت يحصل الفرق بينهما بان
يقدر الله تعالى غيره على معارضة المتنبي عند التحدي بخلاف المعجزة لئلا يلزم تصديق الكاذب منه تعالى وبهذا ظهر فساد
ما قال الفاضل الچلپي من انه يرد عليه ان هذا صحيح لكن لا يفيد غرضنا اذ الغرض بيان طرق معرفة النبوة وهو لا يحصل فان من ادعى النبوة
واظهر على يده الخارق لا يعلم ان هذا الخارق معجزة ما لا يعلم ان تلك الدعوى صادقة على تقدير المذكور والحال ان صدقها
انما يعلم من المعجزة فيلزم الدور ولانا لا نسلم ان العلم بان هذا الخارق معجزة يتوقف على العلم بان تلك الدعوى صادقة
فان العلم بان هذا الخارق معجزة انما يتوقف على العلم بالعجز عن اتيان مثله عند التحدي تامل **قوله** والحق ان اي
الحق في الجواب ان السحر امرا خارقا للعادة كان الطلسم وما يترتب على خصائص بعض الاشياء كالمقناطيس
والكهربا ليس امرا خارقا للعادة فلا يدخل في المعجزة لان معنى ظهور الخارق وهو ان يظهر امر لم يعهد ظهور مثله
عن مثله وههنا ليس كذلك لان كل من باشر الاسباب المخصوصة يترتب عليها ذلك بطريق جري العادة وما قيل انه
لا يندفع التباس المعجزة بالسحر على هذا التقدير فمدفوع بما مر انه لا يمكن معارضة المعجزة لانه فعل الله تعالى لا مدخل في مباشرة
الاسباب فيه يخلقه الله على يد الصادق فقط للتصديق بخلاف السحر فان فيه مدخلا لمباشرة الاسباب يخلقه على يد كل
من باشره عادة قال الفاضل المحشي والحق ان السحر قد يكون من الخوارق فانه ربما يحتاج الى شرائط لا تكون مقدورة للبشر
كالوقت والمكان ونحوهما انتهى وفيه انه لا يشترط في عدم كون الفعل من الخوارق ان يكون جميع شرائطه مقدورا
بل يكفيه ان يكون بعد مباشرة الاسباب سواء كانت مقدورة او لا والا لزم ان يكون حركة المبطش ايضا
من الخوارق لتوقفه على سلامة الاعصاب والعضلات وصحة البدن التي ليست بمقدورة له اصلا في حركاته هذا

دليل ثم ينظر فيه احد ابدا او قيد النظر بالصحيح ليشتمل على شرائطه صورة ومادة لان الفاسد لا يمكن التوصل
بالذات به هو سببا للتوصل كالالة وان كان قد يفضي اليه فذلك اتفاق وليس من حيث كونه وسيلة فلو لم يقيد
واريد العموم خرجت الدلائل باسرها اذ لا يمكن التوصل بكل نظر فيها و لو اريد على الاطلاق اى نظر ما لم يكن هناك
تنبيه على افتراق الفاسد عن الصحيح في هذا الحكم وتقييد المط بالخبري لاخراج قول الشارح انتهى كلامه وهذا
التعريف مختص بالبرهان لان التوصل الى العلم بالمط اى اليقين انما هو بالبرهان فحمل العلم على الاعم الشامل للجهل
والظن خلاف مصطلح المتكلمين لان التعريف الثاني يعني قوله قول مولف من اقوال الخ مختص اذ لا يستعمل
في الظنيات في نفس الامر اذ لا علاقة بين الظن وبين شيء يستفاد منه لانتفائه مع بقاء سببه الذي يتوصل
منه اليه واما حمل الاستلزام على العقلي بمعنى انه متى وجد في الذهن وجب الحكم فيه ليدخل الامارات في التعريف
ايضا فهو مخالف لما ذكره الشارح في حواشي شرح مختصر العضدي من انه لا استلزام بين الظن وما يوجبه قوله انما
يقال لها اه يعني في ايراد الضمير الواحد المذكر الراجع الى المولف الواحد باعتبار الحيثية العارضة من التاليف
اشارة الى ان للصورة الحاصلة بعد ترتيب المقدمتين مدخلا في استلزامه النتيجة ولا يخفى انه ان اريد بالاستلزام الذاتي
امتناع الانفكاك عنه لذاته عقلا كما هو المتبادر لا يتم التعريف الا على مذهب الحكماء والمعتزلة وان
اريد امتناع الانفكاك في الجملة سواء كان عقليا او عاديا يتم على راى الاشاعرة ايضا والمراد بقوله لذاته ان لا يكون
بواسطة مقدمة غريبة اما اجنبية كما في قياس المساواة او لازمة لاحدى المقدمتين بطريق عكس النقيض في قياس
الخلف ظاهرة قوله فان قلت التعريف اه يعني ان القوم اتفقوا على ان تعريف الدليل بانه مولف من اقوال يشمل الدليل
الملفوظ والمعقول على ما ذكر في الكتب مع ان تلفظ الدليل لا يستلزم المدلول فكيف يصح قولهم بالشمول
وبما حررنا ظهر ان لا حاجة الى ان يقال الاوجب ان يتم بناء على ان الملفوظ من افراد المعرف المعقول ولا يرد
ايضا ما قيل الاولى ان يقول بدل التعريف المعروف بالفتح وما قيل ان النظر انما هو في الدليل العقلي دون اللفظي فحمل التعريف
على ما يعم الدليل اللفظي لا يناسب المقام لان مقصود المحشي ليس ان تعريف الدليل ههنا محمول على ما يعم اللفظي والعقلي بل المراد ان كيف يصح تعميمه
يصح قوله قلت اه حاصله ان تلفظ الدليل يستلزم التعقل بالنسبة الى العالم بالوضع يعني ان التلفظ الة لملاحظة ذلك التعقل بالنسبة
الى العالم بالوضع وليس المنهم من التلفظ الا احضار تلك المعقول في الذهن فالملفوظ المستلزم ههنا هو المعاني الدالة
في قالبه الالفاظ فيصدق عليه انه مولف يستلزم النتيجة قوله لا نعم يعني انه كلما تلفظ به العالم بالوضع لزم العلم مطلقا
منها غاية ما في الباب ان يكون الاستلزام بالنسبة الى بعض الاشخاص وليس المراد ان الملفوظ يستلزم المعقول

وهو يستلزم المدلول والملفوظ يستلزم المدلول لا لكونه لازما حتى لا يكون الاستلزام لذاته بل معنًا
احتياج الى تحقق الملفوظ الى تعقل معانيه فليس ههنا قياس ملفوظ مستلزم للمعقول المستلزم للمدلول حتى
يلزم ما ذكره الفاضل قوله هذا في القول الاول اي هذا التعميم والتعميم للملفوظ والمعقول انما هو في لفظ القول المذكور
في اول التعريف الذي هو دليل واما لفظ القول المذكور في اخره الذي هو مدلول فهو مخصص بالمعقول اذ لا يجيء
تلفظ المدلول من تلفظ الدليل ولا يلزم تلفظ المدلول من تلفظ الدليل ولا من تعقله ولا ظهور ان يقال هذا في المؤلف اما
القول فهو مخصص بالمعقول هذا والحق ان اطلاق الدليل على الملفوظ مجاز باعتبار دلالته على ما هو الدليل في الحقيقة
اعني المعقول **قوله** هذا الحصر مبني اه اي الحصر المستفاد من تعريف السيد السند لاحد لحسن وهو ان الدليل مقصور على المفرد كالعالم مبني على ان
يكون المراد بالطريق في قولهم ما يمكن التوصل بصحيح النظر في احواله وصفاته بان يطلب من احواله ما هو وسط مستلزم
للحكم الى المطلوب انه حاصل المحكوم وترتب مقدمتان احدهما من الوسط والمحكوم عليه والثاني من الوسط والحكم المطلوب
اثباته ويحصل منهما المطلوب الخبري واما اذا كان المراد بالطريق ما يتم النظر في احواله في نفسه على ما هو الظاهر فلا يصح الحصر
اذ يلزم ان يكون للمقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب دليلا اذ يمكن ان يتوصل بالنظر في نفس المقدمات بان يرتب
ترتيبا صحيحا مستجمعا للشرائط الانتاج الى المطلوب اما المقدمات المأخوذة مع الترتيب فلا يصدق عليه التعريف اصلا
اذ لا معنى للنظر فيه كذا حققه السيد السند قدس سره في حاشية شرح مختصر العضدي وشرح المواقف وبما ذكرنا ظهر فساد
ما زعم الفاضل الجلبي في حل قوله حتى يلزم كون المقدمات اي كون المقدمات المرتبة او ترتيبها دليلا **قوله** حتى يلزم
كون اه متعلق بالنفي لا بالمنفي **قوله** لا يصح اه يعني لا يصح ان كون المراد من النظر في احواله فقط لاتحاد ان الط
اذ الظاهر العموم بل ان يكون في نفسه كما هو المتبادر من الطرفية وخلاف الاصطلاح لانهم متفقون على انقسام الدليل
الى المفرد وغيره وعلى النقل بل المذكور يكون مختصا بالمفرد على ما مر فلا يصح الارادة المذكورة ولا الحصر الذي ذكره
لنا لزم وجيب بان الحصر في قوله هو العالم ليس حقيقيا بل بالاضافة الى مثل قولنا العالم حادث وكل حادث
له صانع والحاصل ان الدليل على التعريف الاول هو العالم اي ليس قولنا العالم حادث وكل حادث
له صانع يعني المقدمات المأخوذة مع الترتيب فلا ينافي تقسيم الدليل على التعريف الاول الى المفرد وغيره
من المركبات الغير المأخوذة مع الترتيب قال بعض الفضلاء فيه ان صحة هذا التقسيم مبنية على ان يراد بالنظر
فيه ما يتم النظر في نفسه فلا يتم الحصر اصلا في ايضا اذ يلزم ان يكون مثل قولنا العالم حادث وكل حادث
له صانع دليلا على وجود الصانع على الاول ايضا اقول ان اراد انه يلزم ان يكون المقدمات المأخوذة

مع الترتيب دليلا على الاول فاللزوم ممنوع اذ لا معنى للنظر فيه وان اراد انه يلزم ان يكون المقدمات بلغ اعتبار الترتيب دليلا فاللزوم مسلم وهو لا ينافي الحصر المذكور اذ الحصر بالنسبة الى المقدمات اللزوم مع الترتيب تامل وللفاضل الجلبي هٰهنا مقال لا نعبأ به قال الفاضل المحشي الحصر هٰهنا اضافي بالنسبة الى المقدمات المأخوذة مع الترتيب لانه اعتبر في التعريف امكان التوصل ولا امكان في المقدمات المأخوذة مع الترتيب اذ لا يتصور فيه التوصل ولا يخفى انه انما يتم على تقدير ان يكون المراد بالامكان الامكان الخاص ولو سلم فعدم حصول التوصل انما هو على مذهب من جعل النتيجة لازمة للدليل عقلا والاشاعرة ينكرونه على ما مر **قوله** المراد بالعلم التصديق اه يعني ان العلم من الالفاظ المستعملة لمعان متعددة والمراد هٰهنا التصديق بالقرينة الحالية وهي ان المقام مقام التعريف للدليل فانه لا يطلق الا على الموصل الى التصديق والقرينة اذا دلت على تعيين المعنى المراد من اللفظ يجوز استعماله في التعريف فخرج عن التعريف المعرفات بالنسبة الى معرفاتها وكذا الملزومات التصورية بالنسبة الى لوازمها البينة فانها انما تستلزم تصوراتها لا التصديقات بها وبما حررنا لك اندفع ما قال الفاضل الجلبي من ان مثل هذه القرينة مما لا يلتفت اليه في التعريفات والا فيمكن تعميم كل تعريف بالاخص وتخصيص كل تعريف بالاعم حتى يحصل المساواة وفيه من الفساد ما لا يخفى فان هذا الاعتراض ناش من عدم الفرق بين الاعم والمشترك وليس هٰهنا تخصيص الاعم بل تعيين المشترك وهو جائز تامل ثم المراد بالتصديق اما اليقين او يشمل الظن ايضا بناء على انهم قد يخصون الدليل بالبرهان وقد يجعلونه شاملا للامارة ايضا **قوله** ويلزم عطف على قوله بالعلم اي المراد بلزوم العلم ان يكون ذلك العلم الآخر حاصلا منه بان يكون علة له بطريق العادة والتوليد او الاعداد **قوله** فخرج القضية الواحدة المستلزمة علمها للعلم بقضية اخرى كالعلم بالنتيجة فانه يستلزم العلم بالمقدمات المنتجة منها سواء كانت بديهية او كسبية وانما وصف القضية الثانية في قوله بديهية او كسبية اشارة الى عدم كون العلم حاصلا من العلم بالقضية الاولى لانها حاصلة بالبديهة او بالنظر ولم يظهر فائدة توصيف القضية الاولى بالوحدة فان كل قضيتين فرضنا يستلزم العلم بهما العلم باحدهما من غير ان تكونا علة لاحدهما فهما خارجان ايضا بهذا القيد واما القضية المستلزمة لعكسها فهي خارجة بقيد اعتبار اللزوم بين العلمين اذ اللزوم هٰهنا انما هو بين المعلومين بحسب الصدق لا بين العلمين بالقضية مع الغفلة عن عكسها قال الفاضل المحشي فيه بحث لانا اذا رأينا شخصا اسود ذا شكل مخصوص فانا نحكم اولا بوجود سواده وشكله ثم نحكم ثانيا بوجوده وكذا اذا رأينا انسانا يقاوم الاسد فانا نحكم اولا بمقاومته للاسد ثم نحكم ثانيا بشجاعته وامثال ذلك لا تعد ولا تحصى ولا شك ان العلم بالقضية الثانية في الصورة المذكورة كان حاصلا من العلم بالقضية الاولى فلا يخرج امثال ذلك من التعريف الا باعتبار

قيد النظرية على ما يذكره في قوله اللهم الا ان يراد الخ اى اول العلم في الصورة المذكورة ليس حاصلا من العلم
بالقضية الاولى فقط بل هو حاصل بانضمام قضية اخرى هي كل اسود موجود وكل من يقادم الاسد فهو شجاع
حتى انه لو لزم من عدم العلم بها لحصل العلم بتلك القضية اصلا فان كان بطريق الحدس فهو داخل في قوله الا انها
يرد عليه وان كان بطريق النظر فهو من افراد الدليل لعدم خروجها مطلوب قوله لكن يرد عليه ما عدا الشكل
الاول الا يبعد ان يدفع النقوض المذكورة عن التعريف بما ذكرنا لكن يتقض جمعا بما عدا الشكل الاول والقياس الاستثنائي
غير منتج اذ لا لزوم بين علم المقدمات على غير هيئة الشكل الاول وبين علم النتيجة وان كان بين المعلومين لادراج
بصدق في نفس الامر كان بينا او خفيا ولا غير بين كان منشأه خفاء اللزوم وان لا يكون تصور الطرفين كافيا في الجزم
باللزوم بل يحتاج الى غيره وهو فرع تحقق اللزوم ولا لزوم فيهما والا لامتنع تحقق العلم بما يليه وان العلم بنتائجها
لا يتحقق بدون تنادى وايا ه لتعاقبين والحاصل ان اللازم يمتنع انفكاكه عن الملزوم بينا كان او غير بين
والتفرقة انما تظهر في العلم باللزوم وما اورده بعض الفضلاء من ان معنى غير البين هو الاحتياج الى الوسط
دون خفاء اللزوم وان الخفاء بمعنى الاحتياج الى الوسط لا يستدعي الوجود فبين البطلان اذ لو لم يستلزم
غير البين وجود اللزوم لما كان تسامح اللازم والجواب عن النقض المذكور ان تعيين كيفية الاندراج شرط الانتاج
في كل شكل فالمراد ما يلزم من العلم به بعد تقطن كيفية الاندراج ولا مشاحة في تحقق اللزوم في جميع الاشكال
ويمكن ان يقال اطلاق الدليل على الاشكال الباقية باعتبار اشتمالها على ما هو دليل حقيقة وهو الشكل الاول لما
ذكره السيد في حاشية شرح المختصر العضدي ان حقيقة الدليل وسط مستلزم للمطلوب حاصل للمحكوم عليه
ووجه الدلالة ان موضوع الصغرى بعض موضوع الكبرى فيندرج في حكمه ولا شك ان كلا ما لوجهين منحصر
في الشكل الاول لكن لاحظ الاشكال الباقية باعتبار اشتمالها على الاول حصل له العلم بالنتيجة من غير انفكاك بين
قوله يرد عليه يعني يرد على هذا التعريف وكذا على السابق اعني مؤلف من قضيتين الخ انهما غير مانعان لصدقهما على
المقدمات التي يلزم منها النتيجة بطريق الحدس وهو ان يحصل المبادي المرتبة في الذهن فينتقل منه الى المطلوب
مع انها ليست بدليل لانه مختص بما يقع فيه الحركتان اعني الحركة من المطلوب الى المبادي الغير المرتبة ثم منها مرتبة الى المطلوب
قوله اللهم الا ان يراد الخ لا اختصاص بها المقدمات النظرية لانه عبارة عن الحركتين المذكورتين والثاني مفقود
في الحدس ولذا قال اللهم اشارة الى ضعفه لان الاستلزام عام بظاهره ولا قرينة على تخصيصه وحمل المعرف عليه
تخصيص المعرف غير معقول نعم انه يصح قرينة على تعيين المراد من اللفظ المشترك على ما مر تأمل هذا لكن يبقى شيء

على يد مدعي النبوة علامة تصديقه به اى اراد تصديقه ولما صدق من ذلك بل لا يكون خارقا اذ لا يكون
من نقض اى ليكن من يد مدعي النبوة على انه لم يقصد به التصديق **قوله** اذ لو جاز كذبه اه هكذا ذكر السيد
قدس سره في شرح المواقف حيث قال اجمع اهل الملل والشرائع على وجوب عصمة الانبيا عن تعمد الكذب فيما دل
المعجزة القاطعة على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله تعالى الى الخلائق اذ لو جاز عليهم التقول
والافتراء في ذلك عقلا لادى الى ابطال دلالة المعجزة وهو محال انتهى كلامه فيبحث اما اولا فلان المعجزة انما
تدل على صدقهم في دعوى الرسالة لا على صدقهم في الاحكام الباقية والا لزم عليهم اظهار المعجزة بعد تبليغ كل حكم فعلى
تقدير جواز كذبهم في الاحكام الاتية لا يلزم ابطال دلالة المعجزة ما لا يخفى اذ دل المعجزة على صدقهم في دعوى الرسالة وقد ثبت
بالادلة القطعية ان الانبياء معصومون عن الذنوب فلزم صدقهم في الاحكام التبليغية وغيرها واما ثانيا فلان
دلالة المعجزة على صدقهم دلالة عادية اي المعجزة لا ينافي الدلالة العادية تجويز الكذب عقلا لا يستلزم ابطال دلالة
المعجزة عادة كان العلوم العادية فانا نجزم بان جبل احد لم ينقلب ذهبا مع جوازه عقلا ويمكن الجواب بان المراد بقوله
اذ لو جاز كذبه عقلا انه لو جاز وقوع كذبه عقلا ولا شك ان امكان نقيض العلوم العادية في نفسه وان لم يكن
منافيا لها لكن جواز وقوعه بدليل منافي لها على ما بين في محله او يقول المراد هذا على مذهب الشيخ
ومتابعيه من ان دلالة المعجزة على الصدق دلالة قطعية واظهارها على يد الكاذب ممتنع عند ورود الله تعالى
ان ينظم على وجه استحالته **قوله** هذا في الامور التبليغية الخ يعني ان هذا الدليل على تقدير تمامه انما يدل على
ان المعجزة توجب العلم في الامور التبليغية والمدعى عام وهو ان خبر الرسول سواء كان في الامور التبليغية او غيرها يوجب العلم
والوجه في ايجاب خبر الرسول العلم فيما عداها هو انه ثبت بالادلة القطعية ان النبي معصوم فلا يكون كاذبا في اخباره
لانه ذنب **قوله** فيتجه عليه اذ التصور بحجر اه وقائله مولانا صلاح الدين الرومي وحاصل كلامه ان خبر الرسول
من حيث انه خبر من غير ان يلاحظ معه حال المخبر يحتاج في افادته العلم الى الاستدلال بان خبر الرسول وكل ما هو خبر الرسول
فهو صادق واما على تقدير ملاحظة حال المخبر به بانه رسول وانه خبر الرسول فايجابه العلم البديهي غير محتاج الى ترتيب
المقدمات فان من سمع قوله عليه السلام البينة للمدعي واليمين على من انكر وعلم انه خبر الرسول يحصل له العلم بمضمونه بلا
احتياج الى استحضار تينك المقدمتين بخلاف ما اذا سمعه ولم يعلم بانه خبر الرسول ولم يلاحظه بهذا الوجه فانه محتاج اليه
قوله واجيب اه وحاصله ان تعبير المخبر بصاحب الرسالة فرع العلم بثبوت الرسالة وهو موقوف على الاستدلال بان
هذا المخبر ادعى الرسالة واظهر المعجزة وكل من شانه هذا فهو رسول فيتوقف حينئذ في كونه صادقا ايضا على الاستدلال

بالواسطة لان الخبر في كونه صادقا موقوف على تصور مخبره بانه رسول وتصور المخبر بهذا الوجه موقوف على [illegible]
والموقوف على الموقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء فالخبر في كونه صادقا موقوف على الاستدلال فيكون افادة
العلم استدلاليا وفيه ان الاستدلالي ما يحصل بالاستدلال لا ما يتوقف عليه والا لزم ان يكون [illegible]
الرسالة استدلاليا قال الفاضل المحشي فيه بحث لان تصور المخبر بالرسالة ليس استدلاليا بل هو حاصل بالضرورة العادية
لمن شاهد المعجزة فيه على ما ذكر في شرح المواقف انتهى قول المذكور في شرح المواقف انا ندعي ان ظهور المعجزة يفيد علما
بالصدق وان كونه مفيدا له معلوم لنا بالضرورة العادية وهذا الكلام انما يدل على ان العلم بافادته ضروري
عادي وكون افادة الدليل معلوما بالضرورة لا يقتضي ان يكون العلم بالمدلول ضروريا والعجب ان ذلك نزاع في
كيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول هل هي عادية او عقلية وهو يؤكد الاستفادة من الدليل فكيف زعم منه
دلالته على كونه حاصلا بالضرورة **قوله** ولكن غلط اي السؤال والجواب غلط لان تصور المخبر بالرسالة لا يجعل
صدق الخبر بديهيا فلا يصح السؤال وهو ظ ولا الجواب بتوقف صدق الخبر على الاستدلال بالواسطة لكونه موقوفا
عليه بلا واسطة وذلك لانه مع تصوره بان مخبر هذا الخبر رسول وان هذا الخبر خبر الرسول لا يحصل العلم بصدق الخبر ما لم
يلاحظ معه مقدمة اخرى يعني كل ما هو خبر الرسول فهو صادق لجواز كون مخبر المخبر رسولا صادقا في دعوى الرسالة ولا يكون
خبره صدقا فثبت ان العلم بان هذا الخبر صادق استدلالي موقوف على استحضار المقدمتين اي هذا خبر الرسول وكل ما هو
خبر الرسول فهو صادق **قوله** نعم تصور الخبر الخ بيان المنشأ غلط السائل والمجيب يعني ان تصور خبر الرسول من حيث انه
خبر صدر عنه مع قطع النظر عن كونه مما بلغه الرسول او من قبل نفسه استدلالي يحتاج في صدقه الى استحضار
المقدمتين السابقتين وتصوره بعنوان انه خبر بلغه الرسول من الله تعالى الى الخلق وليس للرسول فيه مدخل سوى
التبليغ فهو في الحقيقة خبر الله بلغه الى الخلق يجعل صدقه بديهيا ولا يحتاج الى الدليل فباعتبار عنوان يحتاج الى الاستدلال
وباعتبار عنوان آخر غير محتاج والسائل والمجيب لم يفرقا بين العنوانين فغلطا الا يرى ان تصور خبره عليه السلام
بان عذاب القبر حق من حيث انه خبره بدون ملاحظة انه مبلغ لا يفيد العلم الا استدلالا موقوفا على استحضار
تينك المقدمتين ومن حيث انه خبر بلغه الرسول وهو حقيقة خبر الله المنزه عن الكذب والنقائص يجعل صدقه بديهيا
ويفيد العلم الضروري من غير احتياج الى الدليل قال الفاضل المحشي اقول له تصور المخبر بالرسالة لا يجعل صدق الخبر بديهيا
ثم وذلك لان تصور هذا المخبر بالرسالة يكون في المعنى بمنزلة تصور هذا الخبر بعنوان ما بلغه الرسول ولما كان صدق
هذا الخبر في الصورة الثانية بديهيا كما ذكره لزم ان يكون صدقه في الصورة الاولى ايضا بديهيا لان الرسالة

في الصورتين كانت ملحوظة مع ملاحظة هذا الخبر وهذه الملاحظة هي منشاء البداهة على ما ذكر لا قول
ان اذا تصور المخبر بانه رسول سواء كان في هذا الخبر او لا بمنزلة تصور الخبر بعنوان ما بلغه فهو مم جواز
تخلف الخبر بسبب الرسالة وانه رسول من الله مع تصور الخبر بانه من قبيل نفسه وان اراد ان تصور الخبر باعتبار انه
رسول في هذا الخبر يستلزم تصور الخبر بعنوان ما بلغه فالملازمة مسلمة لكن الحق انما الحكم بعلم جهل صدق الخبر بناء
على التقدير الاول انتهى قوله اذ الكلام اه استدراك لدفع توهم ناش عن سابقه وهو انه يجوز ان يكون مبنى دليله
من قوله اذا التصور خبر بالرسالة مع الترتيب اه اذا تصور الخبر باعتبار انه رسول في هذا الخبر والمقصود اذ الاول
الامر من حيث الرسالة والتبليغ يكون صدقه بديهيا من غير احتياج الى الترتيب المذكور فيرجع الى قبيل الخبر بعنوان ما بلغه
الرسول فيحصل فلا بديهيا فيكون السوال الجواب صحيحا وحاصل الدفع ان كلامنا في صدق خبر الرسول من حيث انه
اي من حيث انه رسول مع قطع النظر عن كونه مما بلغه وعبرة يدل على ذلك قوله وهو اي خبر الرسول يوجب العلم
الاستدلالي حيث قال اي ما بلغه الرسول يوجب العلم اه ولا يبعد ان صدقه بعد الاعتبار استدلالي يحتاج الى
تلك المقدمة متبنى على ما مر فلا وقع للاعتراض بانه يحرر بعنوان ما بلغه يجعل صدقه بديهيا ولا يحتاج الى الترتيب
المذكور قوله ونظيره اه يعني انه نظير ما ذكر من ان اختلاف اعتبار عنوان الخبر يؤثر في جعل صدق الخبر بديهيا او استدلاليا
انه اذا لوحظ العالم من حيث ذاته مع قطع النظر عن الاوصاف العارضة المقتضية لحدوثه انسب الى الحاجة
فيقال العالم حادث يكون ثبوت الحدوث له نظريا محتاجا الى النظر واذا لوحظ بوصف التغير ويقال العالم المتغير
حادث يكون ثبوت الحدوث له بديهيا غير محتاج الى الدليل مع ان الحكم في كلا المثالين على ذات العالم لكن يختلف الحكم
بعنوان اختلاف الحال في البداهة والكسب ومما قررنا لك ظهر ان ما قاله الفاضل الچلپي من ان قوله من حيث انه
المتغير بديهي محل ما لا بد فيه من ملاحظة الكبرى ايضا اعني قولنا كل متغير حادث ولا شك ان ملاحظة الكبرى
بعد الصغرى هو النظر والاستدلال الذي يسمى بالشكل الاول الذي لم يرد عليه انه انما يكون بديهيا لو كان ثبوت
الحدوث للمتغير بديهيا وليس كذلك بل يحتاج الى الاثبات ان ما ثبت قدمه امتنع التغير عليه لكن المناقشة في المثال ليس
من داب المحصلين قوله هذا المعنى يعم الثبات يعني ان التيقن بمعنى عدم احتمال النقيض داخل فيه الثبات لان الظن المتبادر
منه عدم الاحتمال حالا وما لا على ما مر في تعريف العلم فيكون ذكر الثبات بعد التيقن على هذا المعنى لغوا لا فائدة
في ذكره الا التكرار وبما ذكرنا من معنى العموم اندفع الاعتراض بان التيقن بالتفسير الذي ذكره المحشي ايضا يشمل
الثبات ضرورة وجود الجزم المطابق في الثبات وغيره وان ذكر العام لا يوجب الغاء الخاص اذ لا دلالة له عليه اصلا

لانہ لیس المراد بالعموم عموم الکلی لجزئیاته بل عموم الکل لاجزائه ولا تشمل الثبات لمیرغ اطلاقه فی الجزم المطابق وان لم یدل علی اجزائه والاظهر ان یقال هذا المعنی لتعریف الثبات فی الدوام الا ان یراد ای الثبات الا ان یحمل علی حذف لفظ ویراد بعدم احتمال النقیض عدم احتمال النقیض فی نفس الامر بان لا یکون نقیضه ممکنا ذاتیا فیخرج الجهل المرکب وتقلید المخطی لان نقیضهما محتمل فی نفسه وعدم احتمال النقیض عند العالم بان لا یجوز وقوع نقیضه بالمال ویخص عدم الاحتمال عند العالم بعدمه فی الحال فیخرج الظن ولا یلغو ذکر الثبات لان معناه عدم الاحتمال فی المال فیخرج به تقلید المصیب قوله وفیه ما فیه وجه النظر ان تعمیم الاحتمال بحیث یعم عدم الاحتمال فی نفس الامر مفعول غیر لان معنی عدم احتمال النقیض هو عدم التجویز العقلی لا یعمه والامکان الذاتی علی ما مر فی تعریف العلم والا لزم خروج العلوم العادیة عن الیقینیات لاحتمال نقیضهما فی نفسها فان جبل احد معلوم لنا یقینا انه لم ینقلب ذهبا مع احتمال نقیضه فی نفسه وانما کان غیر محتمل عند العالم فانه لا یجوز بعقله العقل وقوع نقیضه بالله و علی تقدیر تسلیم التعمیم فلا وجه لتخصیص عدم الاحتمال عند العالم بالحال ولا قرینة تدل علیه وبما ذکرنا لک ظهر ان ما قاله الفاضل المحشی مرانه لیس فی هذا التوجیه من بعد بل فیه من الحسن ما فیه لان معنی الیقین فی اللغة هو زوال الشک علی ما ذکر فی الصحاح وهذا هو معنی عدم احتمال النقیض عند العالم واما کونه فی الحال فهو المتبادر من العبارة فاذا اخذنا هذا الاحتمال بذلک الاحتمال فی الیقین یتبادر منه انه کذلک فی الحال مع قطع النظر عن ثباته فی المال فلا بد من ذکر الثبات لیظهر انه لا یزول بتشکیک المشکک فی المال فی غایة البعد لان مبنی البعد لیس الا عدم الاحتمال عند العالم بل تعمیم عدم الاحتمال بحیث یعم عدمه فی نفس الامر وعند العالم کما عرفت مع ان دعوی التبادر المذکور لا دلیل له من دلیل قوله فالاولی ای الاولی تفسیر الیقین بالجزم المطابق سواء کان ثابتا او غیر ثابت فیخرج به الظن والجهل المرکب وتقلید المخطی وبالثبات الجزم المطابق الذی لیس بثابت وهو تقلید المصیب لکن تفسیر الیقین بما ذکره خلاف المتعارف والاولی ان یفسر الیقین بعدم احتمال النقیض عند العالم فی الحال فیخرج الظن والثبات بعدم الاحتمال فی المال بان لا یزول بتشکیکات المشکک ولا بعد الاطلاع علی دلیل یخالفه فیخرج التقلید لزواله بالتشکیک والجهل لاحتماله الزوال بعد الاطلاع علی دلیل یخالفه لعدم مطابقته الواقع علی ما مر فی تعریف العلم وفیه شیء وانما قال فالاولی اشارة الی ان له وجه الصحة وهو ان یقال الاولی انما افاده خیر الموصول الیقین اخراجا للعلم الحاصل عن غیر المقاییس فلا باس فی تصریحه ما علم ضمنا فالمناقشة فیه بحیث لا انه ان اراد بالجزم المطابق ما هو فی الحال والمال کان ذکر الثبات لغوا وان اراد به الجزم المطابق

ان الحال لا ان المآل توجه عليه ما اورده بقوله وفيه ما فيه وانكم جوابنا اقول لا معنى لهذا الترديد لان
ملفوظات ان في الحال والمآل وما ذكر من لزوم لغوية ذكر الثبات فمنشاؤه عدم التدبر وان تقليد الصحيح
مطابق في الحال والمآل وليس بثابت وهذا اظهر من الشمس فكيف خفي عليه ومن العجائب انه لم يطلع على وجه الجزم وقال
وما هو جوابكم فهو جوابنا قوله لا يخفى ان قوله يوجبه يعني ان قول الشارح فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق اه يدل
على ان مفهوم اعم من قوله والعلم الثابت بمعنى العلم الثابت اه انما العلم الحاصل من خبر الرسول علم بمعنى اليقين
ولا يخفى انه على هذا التقدير يصير قوله والعلم الثابت اه مستدركا لان قوله وهو يوجب العلم الاستدلالي مغن عنه اذ
يفهم منه ان العلم الحاصل منه علم بمعنى اليقين اذ لا معنى للعلم عنده سواه واما قلنا ان قوله فهو علم اه يدل على ذلك الا او ربما
الدال عليه قد تركته لما قلنا اه اذ الكلام الثابت بخبر الرسول مشابها للعلم الثابت بالضرورة في التيقن والثبات
يكون علما بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت واستدل عليه بقوله والامكان جهلا اه اي
انه لو لم يكن بمعنى الاعتقاد المذكور لكان جهلا او ظنا فلا يكون مشابها للعلم الضروري في التيقن او تقليدا
فلا يكون مشابها له في الثبات فانحصر في ان المقصود من قوله والعلم الثابت اه ان العلم الحاصل علم بمعنى اليقين
وغاية ما يتكلف في الاعتذار عن هذا الاعتراض ان يقال ان المقصود من قوله والعلم اه دفع ايهام حمل العلم في
في قوله يوجب العلم الاستدلالي على مطلق الادراك فانه وان لم يكن العلم عندهم معنى سوى اليقين لكن استعماله
بمعنى مطلق الادراك مشهور في الكتب متداول بين الناس وان ما قيل من ان الادلة النقلية لا تفيد اليقين
كان مؤيدا لارادته واما ما قاله الفاضل المحشي من ان العلم في قوله يوجب العلم الاستدلالي محمول على التعريف
المذكور اعني صفة تجلى بها المذكور اه وهو شامل لليقينيات وغيرها فلا يكون قوله والعلم الثابت لغوا فليس
بشيء لان حمله على التعريف المذكور خلاف الاصطلاح اذ العلم مختص باليقين عندهم كما مر وعلى تقدير التسليم فانما يصح حمل العلم في قوله
يوجب العلم اه على تقدير ان يكون العلم في قوله واسباب العلم ثلثة ايضا محمولا على المعنى الاعم وهو غلط والا لم ينحصر الاسباب
في الثلث وحيث يجب التصريح في الحواس والخبر المتواتر والعقل بانه يوجب العلم بمعنى اليقين قوله وايضا اسناده
الفطرة اه يعني ويرد على تقدير حمل قول المص على المعنى الذي ذكره الشارح انه لا وجه لتخصيص العلم الحاصل من
بان كره ان جميع العلوم الحاصلة بالنظر والاستدلال علم بالمعنى المذكور ويمكن ان يقال وجه التخصيص الرد على من قال
ان الدلائل النقلية لا تفيد اليقين قوله والاقرب ان مراده اه يعني ان الاقرب الى الفهم ان مراد المص من قوله
والعلم الثابت اه انه كما ان اليقين والثبات في العلم الضروري في غاية القوة والكمال كذلك اليقين والثبات في العلم

الحاصل بخبر الرسول ايضا فی غاية القوة والكمال قال بعض الفضلاء هذا مخالف لرای المص لانه لا يقول بالتفاوت بين
اليقينيات فی القوة والضعف كما سيجیء فی بحث الايمان اقول رای المص نفی الزيادة والنقصان عن اليقينيات لا نفی
القوة والضعف فان وجود القوة والضعف بين اليقينيات بديهی الا ترى ان تصديقنا بالشرعيات ليس
كتصديق النبی عليه السلام تامل قيل ليس فی كلام الشارح ما يدل على انه لم يحمل كلام المص على هذا الاقرب وقوله
فهو علم بمعنى الاعتقاد والمطابق الا لا يفيد انه لم يذكر ذلك بناء على انه يحتمل ان يكون مقصوده ان العلم فی قوله والعلم الثابت
بها هو العلم الثابت بالمعنى الاخص كما سبق لانه المناسب للمقام اقول هذا التوجيه فی غاية البعد اما
اولا فلانه لا حاجة الى تفسير العلم ههنا اذ قد صرح فی قوله واسباب العلم ثلثة انه لا يطلق العلم عندهم الا على اليقينيات
واما ثانيا فلانه لا وجه لتخصيص التفسير فی هذا الموضع وتركه فی قوله فهو يوجب العلم الضروری ويوجب العلم الاستدلالی
مع انه الاقدم والاحق بالتفسير واما ثالثا فلانه يجب ح ذكره متصلا لقوله والعلم الثابت واما رابعا
فلانه لا معنى لاتيان الفاء المشعر بانه نكتة لما قبله واما خامسا فلانه لا فائدة ح فی ذكر قوله والا لكان جهلا الخ قوله
وكانه اشارة الا يعنى ان قول المص العلم الثابت بخبر الرسول مشابه للعلم الضروری فی قوة اليقين اشارة الى ان الادلة النقلية
مستندة الى الوحی المفيد لحق اليقين وليس لشائبة الوهم مدخل فيها كما انه ليس له مدخل فی العلوم الضرورية فكانا
متشابهتين فی قوة اليقين بخلاف العلوم العقلية الحاصلة بمجرد نظر العقل فان فيه شائبة الوهم اذ الوهم له تسلط
على جميع القوى فيتصرف فی المعقولات ايضا فيحكم احكاما كاذبة فلا يكون العلوم العقلية خالية عن شائبة
المكابرة قال الفاضل الچلپی هذا مخالف لما تقرر فی الاصول من ان الادلة النقلية ظنيات للاحتياج الى معرفة
الاوضاع والالفاظ وان مقصد التلفظ بالعبارة ما هو هل هو الحقيقة او المجاز وليس لنا الى التيقن بشیء من
ذلك سبيل اقول مرادنا بكون الادلة النقلية مفيدة للعلم الذی هو فی غاية التيقن انه يفيده بعد ان يحصل العلم بوجودها
بطريق القطع ولا شك انه بعد التيقن بجميع الامور التی لها مدخل فی دلالتها يفيد العلم الضروری هو اقوى من العلم
الحاصل بالدليل العقلی فعدم شائبة الوهم فيه والتيقن بوجه دلالتها يحصل فی بعض المواضع كما ذكر فی شرح المواقف
تامل قوله والا فهذا الحديث مشهور الا قيل كلام الشارح ظ فی ان هذا الحديث متواتر ولكن ما ذكره فی شرح
المقاصد وهو رحمه الله تع ثقة فلا اعتداد بالقول بانه ليس بمتواتر الا بعد تصحيح النقل ممن هو اوثق منه انتهى ذكر فی الكافی
ان هذا الحديث مشهور تلقته الامة بالقبول حتى صار كالمتواتر وذكر فی شرح الهداية ان هذا الحديث فی نفسه
من خبر الاحاد الا انه فی حكم التواتر لان الائمة قد اجمعت على قبوله والعمل بموجبه ويؤيده ما ذكره السيد السند قدس سره

في خلاصة الطيبي انه قال ابن الصلاح رحمة الله عليه من يسئل عن ابراز مثال للمتواتر في الاحاديث اعياه طلبه و
حديث من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار نراه مثالا لذلك فانه نقله من الصحابة العدد الجم قوله انما قطع النظر
عنها اي يعني انما قطع النظر عن القرائن في افادة الخبر الصادق ولم يقطع النظر عن الدلائل في خبر الخبر المقرون ويقي خبر
الرسول ادخلا معركون كل واحد منهما امرا خارجيا عن الخبر موجبا لصدقه لان الوجه في عد الخبر الصادق سببا
للعلم استفادة معظم المعلومات الدينية منه والا فالخبر ليس سببا للعلم بل المفيد له العقل والخبر الصادق طريق
له على ما مر في وجه الحصر والخبر الذي هو مع الدليل كخبر الرسول داخل في هذه الاستفادة فلذلك لم يعتبر قطع النظر
عن الدلائل كيلا يخرج منه ذلك المجلاف والخبر المقرون اذ لا يستفاد منه شيء من المعلومات الدينية فلا وجه لادخال
فيه وجعله سببا سوى العقل فاعتبر قطع النظر عن القرائن قوله وفيه بحث اه اي يعني قد يتوهم قطع النظر عن القرائن
دون الدلائل بان القرائن تنفك عن الخبر ويبقى مع انتفاء الخبر كما اذا تحقق تشارع القوم الى دار زيد مع عدم الخبر بخلاف في
الدلائل فانها لا تنفك عن الخبر بل كما تحقق الدلائل تحقق الخبر فالقرائن لا تدل على تحقق الخبر بالنسبة الى جميع الاوقات
والاذهان فلا يكون الخبر المقرون مفيدا دائما فلذلك قطع النظر عنها واسقط الخبر المقرون عن درجة الاعتبار في الخبر
الصادق بخلاف الدلائل فانها دالة على تحققه في جميع الاوقات بالنسبة الى جميع الاذهان فيكون الخبر الدال مفيدا للعلم
دائما فلم يقطع النظر عنه قال الفاضل المحشي في توجيه قوله بان القرائن قد تنفك عن الخبر اه ان الخبر بقدوم زيد عند
تشارع قومه يفيد العلم وعند عدم تشارع قومه لا يفيده لكن تشارع قومه لا يلزم من الخبر المذكور بل ينفك عنه
بخلاف الدلائل فان دليل خبر الرسول يلزمه ولا ينفك عنه وهو ان هذا خبر الرسول وكل ما هو شانه فهو صادق
اقول فيه بحث لان الخبر المقرون يلزمه القرينة ولا ينفك عنه اصلا والخبر المذكور لم يكن مقرونا قوله وليس كذلك
يعني ليس الامر كما قال الوجه اذ المراد بالقرينة ههنا ما يدل على صدق الخبر دلالة قطعية بحيث لا يتخلف عنها على ما
يدل عليه قول الشارح مع قطع النظر عن القرينة المفيدة لليقين بدلالة العقل ولا شك ان القرينة القطعية الدلالة
لا تنفك عن الخبر كما لا ينفك الدليل عنه قال الفاضل المحشي اي ليس هذا التوجيه صحيحا في نفس الامر فان دليل الخبر المتواتر
وقرينة لا تلزمه بل تنفك عنه في بعض الموارد في بعض الاشخاص او في بعض الاذهان مع ان الخبر المتواتر كان مقيدا
معدودا من اسباب العلم اقول فيه بحث لان الخبر المتواتر يفيد العلم الضروري عند المص ومنشاء حصول العلم حقيقة
الاجتماع فرب اجتماع يخلق الله العلم عقيبه ورب اجتماع لا يخلقه الله فلا يكون افادة بالدليل او القرينة فلا معنى لقوله
فان دليل الخبر المتواتر وقرينة تنفك عنه وبما ذكرنا اندفع ما قيل بقي اشكال قوي وهو ان الخبر المتواتر ايضا لا يفيد اليقين

مع قطع النظر عن قرائن صدق المخبرين وعدم امكان تواطئهم على الكذب وبهذا يتفاوت عدد الخبر
في التواتر بحسب المقامات فرب عدد يفيد العلم في مقام دون آخر فكيف يعتبر مع قطع النظر عن القرائن في الخبر
الصادق وكان منشاء العلم ليس ملاحظة احوال المخبرين والقرائن الدالة على صدقهم بل اجتماع من يحصل الخبر
والاحوال فهو اجتماع يخلق الله العلم عقيبه في مقام ولا يخلقه بدونه في مقام آخر من غير ابداء الى المقام
فيه قال بعض الفضلاء لعل وجه قطع النظر عن القرائن دون الدالة على صدق الخبر اليسير انه لا يمكن ضبطها اجمالا
تفصيلا اما اجمالا فظ واما تفصيلا فلكثرتها واختلافها باختلاف الطبائع والافهام بخلاف الاخبار انها
كذلك اقول وفيه بحث لانه يمكن ضبط القرائن اجمالا بان يعتبر القرائن المفيدة لليقين بالنسبة الى من يحصل له الخبر المقرون
اليقين بالنسبة اليه فقال اليقين المراد بالقرائن في قوله مع قطع النظر عن القرائن اي الدليل والقرينة فالمعنى الا ان الخبر
يكون سبب العلم بمجرد كونه خبرا مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنه من الدلائل والقرائن وخبر الرسول فانما يفيد
العلم بمجرد كونه خبرا لان وجه دلالته هو كونه خبر الرسول فيكون الاستدلال بنفس الخبر لكن بالنظر في حاله كما في العالم
بالنسبة الى الصانع فيكون سبب الخبر هو مجرد كونه خبر الرسول بخلاف القرائن فانها امور خارجة عن الخبر انتهى
اقول وجه التامل انه على هذا فيدخل الخبر المقرون ايضا في الخبر الصادق اذ يصدق عليه انما يفيد العلم بمجرد كونه خبرا
ووجه دلالته هو كونه خبرا مقرونا فيكون الاستدلال بنفس الخبر لكن بالنظر في احواله قوله لانه كذلك اي كان خبر اهل الاجماع
كالخبر المتواتر في كون كل منهما خبر قوم لا يجوز العقل تواطئهم على الكذب بلا فرق بينهما الا باعتبار ان كونه خبر قوم
كذلك ثابت في المتواتر بالبديهة من غير نظر وفي خبر الاجماع بطريق النظر في الدليل مثل قول عليه السلام لا تجتمع امتي
على الضلالة وقوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله الآية فيه
انه اذا كان خبر اهل الاجماع يفيد العلم الاستدلالي فلا يصح جعله داخلا تحت المتواتر المحكوم عليه بانه يوجب العلم الضروري
اللهم الا ان يقال المراد الحكم ايضا بطريق المسامحة اي يوجب العلم الضروري وما في حكمه قوله وحاصل الجواب
المحصور يبني الاني خلاصة الجواب حصر الخبر الصادق في النوعين مبني على التجوز فان المراد المتواتر وما في حكمه
وخبر الرسول وما في حكمه كما على التحقيق اذ هو في الحقيقة خمسة انواع وفيه اشارة الى ان مقصد الشارح من ادخال
خبر الله والملك في خبر الرسول وخبر اهل الاجماع في المتواتر بيان ان الحصر مبني على المسامحة بارادة ما في حكمهما سواء
بين كيفية الرجوع اليهما او على طريق آخر بانه يرجع خبر الاجماع الى خبر الرسول فان خبر الاجماع بعينه خبر الرسول علم
من طريق الاجماع ويمكن اخراجه عن القسم اذ ليس هو مفيدا بالنسبة الى عامة الخلق بل بالنسبة الى الخواص الذين

جزء لا يجتمع وبينهما كما لا يخفى قوله ثم ثبت هذا او يبين المصنف في مختصر سببه في النفس الناطقة
الذي يدرك حسب ما سيجيء من الحكيم فهو مغاير الا ان يكون آلة غير المدرك فهو الحواس فان قلت ان هذا لم
يكن آلة غير المدرك فهو العقل وتعريف العقل يدل على انه آلة غير المدرك لانه قال قوة للنفس بها تستعد فلا بد
في المقام من النفس المدرك واسطة في ادراكها مغايرة لها ضرورة ان القوة التي ليست هي قوله ثم ان حاصل
انا لا نسلم انه يفهم من التعريف ان العقل آلة للنفس فان المفهوم منه ان العقل قوة ووصف للنفس بسببها تستعد
للادراك ووصف الشيء لا يسمى آلة اصلا اذ لا يقال في العرف واللغة ان حرارة النار آلة للاحراق بل انما يقال
على الامر الذي هو معد للمداخل في الوجود وواسطة في وصول اثره الى المنفعل واما اطلاق الآلة على المنطق العالية كما
في المنطق صفة للعقل للنفس مرتبة بالعلوم بسبب المنطق من ادم ... وصال النفس فهو اطلاق مجازي
والا فالعقل ليست فانه للعلوم الغير الآلية فيكون تلك العلوم واسطة في وصول اثرها اليها لكن بقي ان اطلاق
الآلة على العقل بمعنى القوة شائع في عباراتهم كما وقع في الكشف الكبير في بحث الاهلية من الكثيرة والشيكون ذكر
غير المدرك في وجه الحصر مستدركا اذ يكفي ان يقال ان كان السبب خفيا فهو الخبر والا فان كان آلة فهو الحواس والا
يكن آلة فهو العقل فالظاهر من عبارة الشارح ان مقصوده نفي كونه غير المدرك وان الحكم متوجه الى القيد وانما نفي
الغيرية مسامحة باعتبار ان له دخلا تاما في الادراك فانه سلطان القوى المدركة فكأنه المدرك ونظيره قولهم
القدرة صفة مؤثرة على وفق الارادة كما افاده بعض الافاضل ولا يخلو عن تعسف قوله واما من الغير على التفسير
تفسيرها اي واما الجواب عن السؤال المذكور بان المراد بالغير المذكور في وجه الحصر الغير المصطلح وهو ما يمكن انفكاكه
عن الآخر في الوجود فالمعنى ان لم يكن آلة يمكن انفكاكه في الوجود عن المدرك فهو العقل ولا شك ان نفي الغيرية
عن العقل بهذا المعنى لا ينافي كونه قوة ووصفا للنفس لان وصف الشيء ليس مغايرا له بهذا المعنى لكنه ليس
ببعيد عن الفهم لان المتبادر من اطلاق الغير هو اللغوي اعني ما يكون مغايرا في المفهوم وعلى تقدير التسليم فهو غير
صحيح لان نفي الغيرية بالمعنى المذكور انما هو عن الصفات القديمة واما الصفات الحادثة فمغايرة لموصوفاتها لانه يمكن وجود
احدهما مع عدم الآخر بان يعدم الصفة ويبقى الموصوف وعلى ما سيجيء بالتفصيل ان شاء الله تعالى والعقل من النفس
قوله هذا هو النفس يعني ان الذي يدرك بها الغائبات والمحسوسات جميعا واما العقل المغاير للنفس فلا يدرك
الا الغائبات اذ ادراك المحسوسات بالحواس هذا لكن قوله يدرك بعد يجيء في انه مغاير للنفس لان النفس مدرك للامر الا ان
الا ان يقال ان المغايرة الاعتبارية او يجعل الباء زائدة من قبيل كفى بالله وكيلا ولك ان تقرء قوله يدرك على صيغة المجهول

ويكون مسندا الى الغائبات ويجعل الادراك بمعنى الانكشاف والباء في قوله به للتعدية فيكون المعنى جوهر ينكشف له الغائبات بالوا
اه واعلم ان الشارح ذكر في التلويح في بحث الاهلية ان العقل يطلق على القوة التي بها الادراك وعلى الجوهر المجرد الغير المتعلق
بالجسم تعلق التدبير والتصرف وهو المشار اليه بقوله عليه السلام اول ما خلق الله العقل وان حال نفوسنا
بالقياس اليه كحال ابصارنا بالاضافة الى الشمس كما ان باضافة نور الشمس يدرك المبصرات كذلك باضافة نوره يدرك
المعقولات فالاظهر ان يجعل التعريف المذكور تعريفا للعقل بهذا المعنى وانما ضعفه لانه بهذا
المعنى ليس مرادا ههنا لان الكلام في العقل الذي هو من صفات المكلف وسبب لحصول علمه
قوله والعرف واللغة على مغائرتهما اه يعني ان العرف واللغة يدلان على مغائرة العقل والنفس فلذلك
قال قيل اشارة الى ضعفه اقول هذا انما يتم لو كان القائل بهذا المعنى منكر الاطلاق العقل على القوة
المذكورة اما لو كان قائلا بها ويكون مقصوده من هذا التعريف انه يطلق العقل على النفس ايضا كما يطلق
على قوتها كما يدل عليه قوله عليه السلام اول ما خلق الله العقل فقال له اقبل فاقبل الحديث وقوله عم ان الله تعالى خلق العقل
في احسن صورة فقال له اقبل فاقبل فقال له ادبر فادبر فقال انت اكرم خلق لي اكرم وبك اهين وبك اعذب وبك
اثيب فالاولى ان يقال انما اورده الشارح بقيل اشارة الى انه بهذا المعنى غير مراد ههنا لانه بهذا المعنى ليس سببا للعلم
قوله عدم تقييده اه يعني عدم تقييد العلم بالضروري او الاستدلالي ونحوهما بان يقول يفيد العلم في الالهيات او في
معرفة الصانع مع اتيانه معرفا بلام الاستغراق اشارة الى العموم يعني انه سبب لجميع انواع العلوم فاندفع ما قال الفاضل
المحشي من ان عدم تقييده اشارة الى الاطلاق لا الى العموم لان معنى الاطلاق هو عدم التقييد ومعنى العموم هو الاستغراق
والذي يفهم من عدم تقييده هو الاول دون الثاني قوله وفيه رد لفرق المخالفين فتخصيص الشارح السمنية وبعض
الفلاسفة قاصر لان المخالفين فرق الاولى منهم المنكرون لافادته مطلقا والثانية المنكرون لافادته فيما سوى الهندسيات
والحسابيات والثالثة لافادته في النظريات فقط والرابعة لافادته في الالهيات فقط والخامس لافادته في معرفة الله
فقط قوله هذا دليل بعض الفلاسفة اه يعني ان المراد بقوله بناء على كثرة الاختلاف اه كثرته في الالهيات
فهو دليل الفلاسفة المنكرين لافادته فيها فقط كما هو المذكور في المواقف وليس دليلا للسمنية اذ دعواهم عام
يشمل جميع النظريات من العلويات والهندسيات وغيرها والدليل مختص بما علاها اذ لا كثرة اختلاف فيها فلو جعل
دليلا لهم لم يكن مثبتا لدعواهم قوله لا بهذه النسبة الا انما كان قولهم النظر الصحيح لا يفيد العلم في الالهيات بحسب النظر
مسئلة من مسائل النظر لا الالهيات فافادة النظر للعلم بهذه النسبة لا تكون مناقضا لدعواهم اثبت كونه من الالهيات

بقوله لان هذا نسبة عدم المعلومية الا لتحقق التناقض وحاصله ان هذا الحكم في الحقيقة حكم من الالهيات لانه
راجع الى ذات الله وصفاته لا يعلم بالطريق الظني بانه لم يكن ذات الله وصفاته معلوما بالنظر لا يكون الاختلاف
وتناقض الآراء فيه لكن اللازم منتف فالملزوم مثله لظهور الاختلاف فلو كان مفيدا للعلم بدلالة النظر مفيدا للعلم
في الالهيات فيها تناقض والفرق بين الاحكام الايجابية والسلبية في افادة النظر ما لا يرضى به عاقل لان الكل
قوله لكن يرد الا يعني يرد على هذا الجواب انه انما يرد التناقض لو ادعوا ان النظر لا يفيد شيئا من الظن والعلم اما اذا
اعترفوا بافادة الظن على ما نقل الامام من انه لا نزاع لاحد في افادة الظن وانما الخلاف في افادة اليقين ويتمسكون
لان لهم ان يقولوا ان نظرنا هذا يفيد الظن بان النظر لا يفيد اليقين في الالهيات لا العلم بها حتى يتناقض قوله يرد عليه
الا حاصله ان الا ظهر انه لو افاد شيئا لمنكر فاسد لجواز ان يكون فاسدا في نفسه ومفيدا للالزام الخصم فانه معترف
بان النظر يفيد العلم فهذا ايضا النظر يفيد العلم عنده بانه لا يفيد العلم وبحجة الالزامية اعني المركبة من المقدمات المسلمة
عند الخصم شائعة في الكتب والقول بعدم افادة الالزام لعدم صدقه في نفس الامر قول بلا دليل لا يعبأ به قوله هذا الا
في العلم الا اشارة الى ايراد اعتراض على قوله فان تمامها الا وحاصله ان هذه الشبهة لا تستلزم للمدعى لانها
على تقدير تمامها انما تدل على امتناع العلم بان النظر يفيد العلم لا انه ليس مفيدا في نفسه لان حاصلها ان كون النظر مفيدا
للعلم لا يمكن ان يكون ضروريا حاصلا بدون الاستدلال ولا ان يكون نظريا حاصلا بالاستدلال لاستلزامه الدور
انما يلزم منه ان لا يكون كون النظر مفيدا حاصلا لنا اصلا وهو لا يستلزم عدم كونه مفيدا في نفسه وللمدعى
الثاني قوله لكن القائل بنفيها الا اشارة الى دفع الاعتراض المذكور يعني ان القائل بالافادة يدعي العلم بها اذ
المقصود الاستدلال لا يعلوا انما يترتب على العلم ولا يمكن دعوى الشيء بدون العلم به والمنكر ينكرهما معا اي يدعي كون
النظر مفيدا غير معلوم لنا وانتفاء هذا المجموع اما بانتفاء نفس الافادة او بانتفاء العلم بها فاذا افادت الشبهة
المذكورة انتفاء العلم ثبت مدعى المنكر وخلاصة الجواب انا لا نسلم ان مدعى المنكر نفي نفس الافادة بل نفي العلم بالافادة
وهو اما بعدم الافادة او بعدم العلم بها ولا يخفى عليك انه لم ... هذه الشبهة ... ادعى المنكر ... بدون العلم
اي اثبات النظر يعني ان الكلي على تقدير المضاف والمعنى انه يلزم اثبات افادة النظر المخصوص العلم بافادة
ذلك النظر المخصوص له لا لاثبات القضية الكلية القائلة اعني كل نظر صحيح مفيد للعلم بالنظر المخصوص موقوف
على افادة العلم بها ولا شك ان حكم هذا النظر اعني كونه مفيدا مندرج تحت الكلية المذكورة فاثبات تلك الكلية
بالنظر المخصوص يستلزم اثبات حكم هذا المخصوص بنفس افادة العلم وانه اثبات الشيء بنفسه قوله وقد يقال الا حاصل

لما سبق اثبات افادة النظر المخصوص بافادة النظر المخصوص ولا نم انه اثبات الشیء بنفسه لان معنی اثبات الحکم بالنظر
ان العلم به یستفاد من النظر بان یعلم المقدمات مرتبة فیعلم الحکم وهذا انما یتوقف علی کون النظر مفیدا لا علی العلم
بافادته الذی انما یحصل کثیرا من النتائج بالانظار الصحیحة مع الغفلة عن العلم بکونها مفیدة للعلم والحاصل علی تقدیر
اثبات تلک القضیة الکلیة بالنظر المخصوص استفادة العلم بان النظر المخصوص مفید من نفس الحکم بکونه مفیدا ولا دخل
فی استفادة العلم بالافادة من نفس افادته لعدم لزوم اثبات الشیء بنفسه قوله وقد زیفه الشارح اه وحاصل تزییفه
ان العلم بان النظر مفید انما یستفاد من العلم بذلک النظر و العلم بافادته فیلزم استفادة العلم بافادته من العلم بافادته
فیعود المحذور ولان الملزوم الخفی کلازمة للدلیل و العلم بالاول انما یلزم من العلم باللزوم والعلم بتحقق الملزوم ولهذا اشترط
الشیخ فی الانتاج الفطن بکیفیة اندراج الاصغر تحت الاوسط لتحقق العلم بکیفیة افادته وما ذکره من انا نحصل
کثیرا من العلوم بانظار صحیحة مع الغفلة عن العلم بکونها مفیدة لا یدل علی عدم العلم بالافادة بل علی عدم العلم بالعلم
بالافادة کیف ولو لم یکن العلم بالافادة لما حکمنا بافادتها لتلک النتائج قوله ای توقف الشیء علی نفسه اه
یعنی لیس المراد من الدور معناه الحقیقی وهو توقف الشیء علی ما یتوقف علیه لعدم وجود التوقف من الجانبین ههنا
بل المراد لازمه اعنی توقف الشیء علی نفسه اذ هو اللازم من توقف افادة النظر علی افادته قال بعض الفضلاء معنی
قوله وانه دور انه یستلزم الدور الحقیقی لان العلم بان کل نظر صحیح مفید علی تقدیر اثباته بالنظر المخصوص موقوف
علی العلم بافادتها والحال ان العلم بافادة هذا النظر علی تقدیر اثباته بالنظر المخصوص موقوف علی العلم بتلک الکلیة
لانه من فروعها والعلم بالفرع مستفاد من العلم بالاصل بضم الصغری السهلة الحصول الیه بان
یقال هذا النظر صحیح وکل نظر صحیح مفید فلا حاجة الی حمل الدور علی معناه المجازی اقول فیه بحث لانا لا نم ان العلم
بافادة النظر المخصوص موقوف علی العلم بتلک الکلیة وکون العلم بالفرع مستفادا من الاصل بجعله کبری للصغری السهلة
الحصول لا یدل علی استلزامه ایاه واین لا یستلزم ان یکون العلم بالنتیجة مستفادا من الدلیل المعین غیر
موقوف علیه لجواز ان یحصل بوجه آخر نعم توقف الشیء علی نفسه لازم لانا اذا اثبتنا الکلیة بالنظر المخصوص فقد
اثبتنا حکمه بنفسه وذلک لا یجوز حقیقة فلذا حمل المحشی علی المعنی المجازی قوله حاصله انا نثبت الکلیة اه
لا نم انه یلزم من اثبات افادة النظر بافادة النظر اثبات الشیء بنفسه لان المثبت هو افادة النظر من حیث کونه نظرا
والمثبت هو افادته من حیث انه کلا اذ المثبت القضیة الکلیة القائلة بان کل نظر صحیح مفید بالقضیة الشخصیة القائلة
هذا النظر من حیث ذاته مفید اذ المثبت لتلک الکلیة هو النظر المخصوص من حیث ذاته من غیر ان یکون معبرا

بعنوان النظر المخصوص حتى لو فرض انه ليس من افراد النظر كان ايضا مثبتا لتلك الكلية فيكون الموقوف عليه
افادته من حيث ذاته واللازم من اثبات تلك الكلية بالقضية الشخصية اثبات الحكم بافادة النظر المخصوص
من حيث كونه نظرا لان اندراج هذا النظر تحتها هو من حيث كونه نظرا فيكون الموقوف افادته من حيث كونه
نظرا ولا خلل فيه لتغاير المثبت والمثبت بالاعتبار وهذا خلاصة الجواب واما بيان انه يجوز ان يكون القضية الشخصية
من حيث اخذه بعنوان شخصية ضروريا وبعنوان كليته نظريا فلا دخل له في الجواب ولذا لم يتعرض له الشارح
والمقصود منه دفع ما توهم من ان هذه القضية الشخصية لا تكون ضرورية لدخولها في تلك الكلية فيكون نظرية ثابتة بافادة
نظر اخر لها ونتكلم فيه ايضا فاما ان يذهب الى غير نهاية او يعود فيلزم الدور او التسلسل وحاصل الدفع ان تلك القضية الشخصية
ضرورية اذا اخذ موضوعها من حيث انه مع قطع النظر عن كونه نظرا وهي بهذا الاعتبار مثبتة على صيغة اسم الفاعل
غير مندرجة تحت الكلية ونظرية اذا اخذ موضوعه بعنوان الكلية من حيث كونه نظرا وهي بهذا الاعتبار مثبتة على صيغة
اسم المفعول مندرجة تحت الكلية ولا محذور في ذلك فان القضية تختلف بداهة وكسبا باختلاف العنوان فان
قولنا ثاني العالم موجود نظري وقولنا واجب الوجود موجود بديهي قوله اذ اولى يعني ان قوله باول التوجه يدل على
ان المراد ما لا يحتاج الى سبب اصلا وقوله من غير احتياج الى الفكر يدل على ان المراد ما لا يحتاج الى النظر فاول
تفسير البداهة مناف لاخره فالاولى ان يقال ما لا يحتاج الى سبب اصلا اذ العلم الحاصل باول التوجه لا يحتاج
الى سبب اصلا من الاسباب سوى التوجه وانما قال والاولى لانه يمكن ان يقال ان المراد بالفكر المعنى اللغوي فالمعنى من
غير احتياج الى ملاحظة امر اخر من فكر او احساس وحدس او تجربة قوله وجعله تفسيرا لاول لا ينبغي قوله
من غير احتياج الى الفكر تفسيرا وبيانا لاول التوجه فليس المراد باول التوجه ان لا يحتاج الى شيء اصلا كما يفهم من ظاهره
بل ان لا يحتاج الى الفكر والترتيب كما يدعيه تقرير الشارح لانه يدل على ان المراد بالضروري ما لا يكون لمباشرة الاسباب
مدخل في حصوله حيث فسر الاكتسابي المقابل له بما يكون لمباشرة الاسباب مدخل في حصوله ولا يصح ان يقال
ان ما حصل من غير فكر ونظر فهو حاصل بدون مباشرة الاسباب لجواز ان يكون حصوله بالحدس والتجربة الحاصلين
باستعمال الحس قال بعض الافاضل وفيه بحث لان ما حصل بالحدس والتجربة خارج عن القسم فان كل ذلك ما يتعلق
بما سوى العقل من الحس والتكرار اقول هذا مع انه مخالف لما مر في وجه حصر الاسباب في الثلثة من ان الحدسيات والتجربيات
والبديهيات والنظريات مرجع الكل الى العقل فانه المفضي الى العلم اما بمجرد الالتفات او بانضمام حدس او تجربة او
ترتيب مقدمات فانه صريح في ان ما ثبت بالحدس والتجربة داخل فيما ثبت بالعقل وانما قال لا يلائم لتقرير الشارح لانه يدل على انه

من ان ما حصل بعد استعماله الحس فهو حاصل بدون مباشرة الاسباب بمعنى ان مباشرة الاسباب ليس مستقلا في
في حصوله كما لا يخفى قوله النظ من عبارة المص اه يعني ان الظاهر من مجموع عبارة المص وتقرير الشارح حيث ذكر المص
الضروري في مقابلة الاكتسابي وفسره الشارح بالحاصل بمباشرة الاسباب بالاختيار ان الضروري ههنا في مقابلة الاكتسابي
المفسر بما ذكر ومعناه ما لا يكون حصوله بمباشرة الاسباب وهو الموعود بقوله وستعرف قوله ويرد عليه الخ اي يرد
على ما هو الظ ان المثال الذي ذكره للضروري ليس موافقا له بالمعنى المذكور لان حصوله موقوف على الالتفات المقدم
وتصور الطرفين المقدم ولكونه كسبيا فلا يصدق عليه انه حاصل بدون مباشرة الاسباب بالاختيار قيل ان
ان المراد ما لا يكون تحصيله مقدورا بعد الالتفات وتصور الطرفين كما يشير اليه عنيه لمباشرة الاسباب صرف النظر
في الاستدلالات وتقليب الحدقة والاصغاء في الحسيات ولا يخفى انه تكلف مع انه يلزم ان يكون الضروري والكسبي قسمين للتصديق
دون التصور والاصطلاح على خلافه قوله وانه يلزم اه عطف على قوله ان المثال المذكور اي يرد على ما هو الظاهر
يلزم على تقدير ان يكون الضروري ما يكون حاصلا بدون مباشرة الاسباب ان يكون حال بعض العلوم من
التجربيات والحدسيات متروك البيان مع انه من العلم الثابت بالعقل على ما صرح به الشارح في حصر الاسباب
ضرورة انه ليس بضروري لعدم حصوله باول التوجه لتوقفه على الحدس والتجربة ولا كسبي لعدم حصوله بالاستدلال
والكسبي من العلم الثابت بالعقل ما يثبت بالاستدلال وبما ذكرنا ظهر ضعف ما قاله الفاضل الجلبي من ان الحدسيات
والتجربيات متروك البيان لدخولها في الكسبي فان المراد بالكسبي ما يكون لمباشرة الاسباب مدخل فيه كما ثبت
ان استعمال الحس وتكرار المشاهدة له مدخل فيها على ما بين في محله لان الكسبي من العلم الثابت بالعقل ما يكون بالاستدلال
كما يدل عليه قول المص وما ثبت منه بالاستدلال فهو اكتسابي وان كان الكسبي المطلق ما يكون حاصلا بمباشرة سبب من
الاسباب فتامل اقول ويمكن ان يقال ان التجربيات والحدسيات داخلة في الضروري لان حصولها وان كان بواسطة
الحدس والتجربة لكن توسطهما غير ملحوظ عند المشايخ لعدم تعلق غرضهم بتفاصيلها على ما مر في وجه حصر الاسباب
ولذا جعلوهما مما ثبت بالعقل وان كان لاستعانة الحدس والتجربة مدخل فيها قوله فالاولى اه يعني الاولى ان المراد
بالبداهة عدم توسط النظر فالمعنى ما ثبت منه بدون توسط النظر فهو ضروري فيشمل الوجدانيات والحدسيات
والتجربيات وقضايا قياساتها معها ويكون الاستدلال والاكتسابي مترادفين وانما قال فالاولى اشارة الى ان ما ذكره
الشارح ايضا صحيح ولعل الوجه ما بيناه قوله كلمة ما عبارة اه يعني ان المراد العلم الحاصل بقرينة ان الضروري من اقسام
الحادث والحدوث يستلزم الحصول لا ما يعم الحاصل وما من شانه الحصول وان لم يحصل فلا يرد النقض بالعلم حقيقة

لواجب فانه وان كان يصدق عليه انه علم من شانه الحصول وليس تحصيله مقدورا للبشر على ما هو مذهب اهل
الحق من ان العلم بحقيقة الواجب ممكن غير حاصل بمباشرة الاسباب بمعنى انه لم يجر عادته تعالى بخلقه بعد استعمال
اسباب العلم لان حقيقته ليس بحاصل بالفعل فمن قال ان النقض بالعلم بحقيقة الواجب انما يرد على مذهب من قال انه ممتنع
العلم بحقيقة الواجب لو يات فموع لان القائل بامتناع العلم بحقيقة الواجب الحكماء وبعض من المتاخرين والمعروفون بين اللغوى
جمهور المتكلمين قال بعض الفضلاء الحصول معتبر في ماهية العلم ولا حاجة الى التقييد بالحاصل في اطلاق العلم على اليس بحاصل
لا يجوز ربما على ما ليس من شانه ان يحصل انتهى اقول اعتبار الحصول في ماهية العلم انما يظهر على ما عرفه الحكماء من انه الصورة
الحاصلة واما على ما عرفه المتكلمون من انه صفة توجب تمييزا ويكشف به الخ فغير ظاهر لجواز ان يكون تلك الصفة حاصلة او
غير حاصلة وعلى تقدير التسليم فاطلاق العلم على ما من شانه الحصول مسامحة شائعة فيما بينهم فيجوز ان يكون التقييد
لدفع ذلك الايهام واما ان حقيقة الواجب ليس من شانه الحصول فهو مذهب الحكماء وبعض المتكلمين والجمهور على خلافه
كما صرح به في شرح المواقف قوله لكن يرد الخ يعني ان الشارح للمواقف عرف الضروري بما عرفه الشارح وادرج الحسيات
فيه وبين وجه الاندراج بان الحسيات ليست حاصلة بمجرد الاحساس المقدور لنا والا لحصل الجزم في
جميع المواد مع تخلفه في وجدان الصفراوي السكر مرا ورؤية الاحول الواحد اثنين ونحو ذلك بل لا بد في
حصولها مع الاحساس من امور اخر يضطر العقل الى الجزم بسبب تحقق تلك الامور في بعض المواضع دون بعض
وتلك الامور غير مقدورة لنا اذ لا نعلم تفاصيلها ولا زمان حصولها الحصلت قبل الاحساس او مع الاحساس او كيفية
حصولها فلو كان مقدورة لنا لكانت معلومة بخلاف النظريات فانها حاصلة بمجرد النظر المقدور لنا ويشترك
الامور يحصل فيها والقول بانه يجوز ههنا ان يكون امور يتوقف عليها حصول الجزم ولا نعلمها مفصلة لفهم العقل
والانظار ان يكون الى البديهيات الاولية ايضا موقوفة على امور لا نعلمها وفيما قررنا لك اشارة الى دفع شبهة
اوردت في هذا المقام تركناها صونا عن اطالة المرام قوله وجواب الشارح انه حاصله ان ادراج الحسيات
في الضروري عرفه بما لا يكون القدرة مستقلة في حصوله الكسبي عرفه بما يكون القدرة مستقلة فيه فيدخل الحسيات في الضروري
لتوقفها على امور غير مقدورة كما مر ومن ادرج الحسيات في الكسبي عرفه بما يكون القدرة دخل في حصوله والضروري
بما لا يكون كذلك فتدخل الحسيات في الكسبي لحصولها بالاحساس المقدور فان قيل كون القدرة مستقلة
في حصول خلاف المذهب لان النظريات قد يتوقف على مبادي ضرورية فلا يكون القدرة مستقلة في حصولها
لتوقفها على المبادي الغير المقدورة قيل المراد بالاستقلال الاستقلال عادة بمعنى ان الكسبي يتوقف على مجرد الاجماع

والضرورى ليس كذلك وعن الثانى ان اللازم مما ذكر ان يكون الامور التى يتوقف عليها العلم الكسبى غير مقدورة
لا ان يكون نفس العلم بها غير مقدورة قوله وجب التناقض الخ حاصله انه جعل الضرورى اولا مقابلا للكسبى
ثم جعله قسما من قسميه اعنى الحاصل بنظر العقل فيلزم كون قسيم الشئ قسما من قسيمه وهو يستلزم التناقض
اذ يستفاد من الاول ان الضرورى ليس بالكسبى ومن الثانى انه كسبى وحاصل الدفع منع لزوم ما ذكر للتغاير
بين القسم والمقسم قوله وليست بشئ الخ يعنى ان دفع التناقض فرع تحققه وههنا لا يتحقق التناقض لان جعل الضرورى لمعنى
وهو ما يقابل الكسبى لانه انما يلزم لو كان المفهوم من عبارة البداية ان الحاصل بنظر العقل المنقسم الى الضرورى والاستدلالى
قسم من المقابل له وليس كذلك لانه قد مر انه لا يتصور حصول العلم سواء كان ضروريا او نظريا الا بسبب من الاسباب وصاحب
البداية قسم العلم الحاصل بسبب من الاسباب الى ما يحدثه الله تعالى فى العبد بلا توسط اختياره وصرف اسبابه
والى ما يحدثه بتوسط الاختيار وصرف الاسباب ثم قسم مطلق الاسباب الشاملة للمباشرة وغيرها المتحقق فى الضرورى
والاستدلالى على ما هو الظاهر من قوله واسبابها اى اسباب العلم من غير تقييد بالمباشرة وغيرها الى ثلثة اقسام ثم قسم الحاصل بالسبب
الخاص منها وهو نظر العقل اى توجهه وملاحظته الى الضرورى والاستدلالى ولا شك انه لا يلزم من ذلك كون قسيم الشئ
قسما منه اذ ليس نظر العقل من اسباب المباشرة حتى يكون العلم الحاصل به علما حاصلا بسبب المباشرة فيكون داخلا
فى الكسبى ويكون الضرورى قسما منه فيلزم التناقض بل هو شامل لنظر العقل وتوجهه الذى لا يكون على وجه المباشرة كما
فى الوجدانيات كالعلم بوجوده وبتغير احواله فانها حاصلة بملاحظة العقل التى ليست بمقدورة للعبد ويكون على
المباشرة كما فى النظريات والبديهيات التى سوى الوجدانيات فانها حاصلة بملاحظة العقل التى هى حاصلة
بالقصد والاختيار فما حصل منه بدون المباشرة يكون ضروريا وما حصل منه بالمباشرة يكون نظريا بالمعنيين المذكورين
الا ان هذا نهاية تحرير كلام المحشى قوله ولو سلم الخ اى ولو سلم ان المقسم هو اسباب المباشرة لكنه يجوز ان يكون
بين المقسم والقيود التى حصلت الاقسام المختلفة بسببها عموم من وجه فيجوز ان يكون نظر العقل الذى لاجل التقييد
بالمباشرة يحصل منه قسم اعم من وجه من السبب المباشرة فان نظر العقل متحقق فى الوجدانيات وليس بسبب المباشرة وسبب المباشرة
متحقق فى الحسيات والخبر الصادق وليس بنظر العقل وكلاهما متحققان فى النظريات والمقسم للضرورى والاستدلالى قوله
ثم الحاصل بنظر العقل ضرورى يحصل باول التوجه الخ هو العلم الحاصل بالاعم اى بنظر العقل الاعم الشامل للسبب المباشر
وغيره فلا يكون الضرورى داخلا فى الكسبى فلا يلزم التناقض اصلا وبما حررنا لك اندفع ما قيل لا يجوز ان يكون بين المقسم
والاقسام عموم من وجه يعرف ذلك من له ملاحظة مفهوم التقسيم المراد بقولنا الحيوان اما ابيض او اسود والحيوان

ابيض او حيوان اسود فانه وان لم يخرج ايكون من التقسيم والامثلة نحو ومن وجه لكنها ليس من المقسم بل الاقسام بل متحد الا ترى ان الابيض الذي هو قسيم يحصل القسم الحيوان اعم من وجه الحيوان وهذا القدر كاف لا يخفى **قوله** يمر يرد على التقسيم الثاني الخ يعني ان الشارح ذكر في التقسيم الثاني حمول على ما يحصل بدون فكر وكذب لو يبقى عليه يلزم التناقض بالاجمال لا يحمل على ما يحصل باول التوجه من غير سبب فانه حصر ما يحصل بنظر العقل في الضروري والاستدلالي فخرج الحدسيات والتجربيات عنهما تم ما خصصنا نظر العقل بما خلق في الضروري لعدم حصولها باول التوجه لتوقفها على الحدس والتجربة ولا في الاستدلالي لعدم احتياجها الى ترتيب فكر فيحتاج في دفعه الى حمل قوله من غير احتياج الى الفكر تفسيرا لاول التوجه فيحصل الضروري بمعنى آخر وهو حصل بدون فكر فالماء عن على ما حمل الضروري على معنى آخر ليس لزوم التناقض على من قال عدم استقامة الحصر واما الحمل التفكر في قوله من غير احتياج الى التفكر على المعنى اللغوي اي من غير احتياج الى سبب من اسباب المباشرة فكون الحدسيات والتجربيات داخلة في الاستدلالي والحمل الضروري على ما يحصل الضروري الحاصل باول التوجه بقولها اول علم من الجزء الى غير ذلك لاحتياجه الى الالتفات المقدور وتصور الطرفين المقدور وبما حررنا لك ظهر ان ما قاله الفاضل المحشي وانت خبير بان هذا الكلام اعتراف منه بالحدسيات والتجربيات وسائر الضروريات للقدرة كانت داخلة في الضروري ولا شك ان الضروري باعتبار كونه مقدورا داخل بمباشرة الاسباب قسيم من الاكتساب وقد كان الضروري قسيما للاكتسابي فيلزم ان يكون قسيم التي قسيما منه فيحتاج الى الجواب المذكور لبعيد عن المقصود فلحوار اذ ليس المقصود ان الضروري بالمعنى الاول شامل للحدسيات والتجربيات والضروريات المقدورة بل مقصوده ان ما ذكره الشارح من ان في حمل الضروريات على المعنى الثاني دفعا للتناقض ليس بصحيح لعدم التناقض في كلامه بل فيه دعم لبطلان الحصر واين هذا من ذلك واعلم ان مقصود المحشي من قوله وليت شعري كيف يتخيل التناقض من ملاحظة عبارة البداية كما ينبغي لا يتخيل التناقض الذي يفضي الى اعتبار المعنيين للضروري نعم فيها ايهام التناقض لكنه يرتفع بادنى تامل **قوله** فيحتاج الى دفعه الخ يعني لو كان ادراك امر من الاسباب المفيدة للعلم بالنسبة الى عامة الخلق لبطل حصر الاسباب العامة في الثلثة ويحتاج في دفعه الى ما يحتاج في دفع النقض بالحدس والتجربة والوجدان وهو انه ليس لهم غرض متعلق بتفاصيلها وكان الحاكم في جميع ذلك العقل ولذا الحجة في العقل وان كان باستعانة الحدس والتجربة والوجدان والالهام لكنه ليس سببا لعامة الخلق فلا يكون داخلا في المقسم اذ المقسم الاسباب العامة لسائر الخلق فلا

احتياج في دفعه الى ما ذكر قال الشارح الا ان تخصيص الصحة الا لان الالهام ليس من اسباب المعرفة بصحة
الشيء ايضا والتخصيص يوهم كونها من اسبابها قوله وجوابه انه خلاف الظاهر لان المتبادر من اطلاق الصحة ضد الفساد
والمرض قوله وفيه استدراك اه لانه يكفي ان يقال من اسباب المعرفة بالشيء وقيل المعرفة تشتمل التصور والتصديق
والكلام ههنا في التصديق فادرج لفظ الصحة اشارة الى هذا قوله وايهام خلاف المقصود لان الصحة يقال على
ما يقابل الفساد وعلى ما يقابل المرض وعلى الثبوت وعلى مطابقة الشيء للواقع ففي ارادة الثبوت منها بلا قرينة
ايهام خلاف المقصود وقيل المراد بالشيء الحكم الذي هو الوقوع واللاوقوع ومعنى صحته مطابقته للواقع وقد فسرها في
شرح المقاصد في بيان تحقيق معنى الصدق والكذب بهذا المعنى فظهر صحة الصحة وفائدة ادراجها الاشارة
الى ان المراد بالمعرفة التصديق انتهى ولا يخفى ان ما ذكره المحشي بقوله وجوابه يرد عليه فان حمله على معنى المطابقة
خلاف المتبادر وفيه استدراك لانه اذا كان المعرفة بمعنى العلم يكون المطابقة معتبرة في مفهومه وايهام خلاف
المقصود قوله كلمة كان ههنا غير مرضية لانه جزم الشارح فيما سبق بان العلم عندهم لا يطلق على غير اليقينيات
حيث حمل التجلي على الانكشاف التام بمعنى عدم احتمال النقيض حالا وما لا فلا معنى لايراد كلمة كان المشعرة بالظن
قوله فتأمل وجه التأمل ان عبارة المتن لا يدل عليه صريحا واعلم قد يطلق بمعنى الادراك مطلقا فيشملهما على ما يشعر به
قوله فيما سبق ولكن ينبغي ان يحمل التجلي اه حيث عمم التعريف اولا وخصصه ثانيا فان قيل حصر الاسباب في الثلثة قرينة
صريحة على ان ليس المراد بالعلم مطلق الادراك لان اسبابه كثيرة كالخبر المقرون والالهام وخبر الاحاد و
الرؤيا قلنا يجوز ان يكون الحصر للاسباب المفيدة للعلم بلا تخلف وهذه القدر كاف لايراد كلمة كان قوله
اشارة الى وجه التسمية انما ذكر هذا القيد في التعريف اشارة الى وجه التسمية والمناسبة فان العالم مشتق من العلم بمعنى
العلامة غلب فيما يعلم به كالخاتم لما يختم به ثم سمي به ما سوى الله تعالى من الموجودات لانه يعلم به الصانع قوله ليس
التعريف اي ليس جزء من التعريف حقيقة عند الشارح والا يرد الاستدراك لانه حمل الغير على المعنى المصطلح
فخرج الصفات وصار التعريف جامعا ومانعا بدونه والمشهور انه جزء منه بناء على حمل الغيرية على المعنى اللغوي
واخراج الصفات به اذ لا يعلم بها الصانع وظني ان المشهور اولى لان حمل الغير على المصطلح بعيد عن الفهم
وعلى تقدير التسليم يرد استدراك قوله من الموجودات لان غير المصطلح لا يطلق عندهم الا على الموجود قوله يقال
عالم الاجسام اشارة الى ان المراد اه يعني لما كان تعريف العالم بما ذكروه يجد في المقصود من وجهين الاول لجواز اطلاق العالم
على الجزئيات فانها الموجودة بالذات والثاني اختصاص اطلاقه على المجموع حيث ورد صيغة الجمع وقال من الموجودات تسامحا

ازاله بقوله يقال عالم الاجسام فان آثار الامثله من الاجناس اشارة الى عدم جواز اطلاقه على الجزئيات
نوع معنى قوله من الموجودات من اجناس الموجودات فى اطلاق العالم على كل واحد من الاجناس اشارة الى انه
اسم موضوع للقدر المشترك اى بين جميع الاجناس اعنى كونه ماسوى الله تعالى فان القول بتعدد الوضع
بحسب كل جنس كلفظ العين قول بلا دليل وكذا اجعل الوضع عاما والموضوع له خاصا فانه مخصوص
بمواضع عديدة واذا كان موضوع المعنى واحد مشترك بين جميع الاجناس يجوز اطلاق العالم على كل واحد
من الاجناس على كلها اطلاق الكلى على جزئياته كاطلاق الانسان على كل واحد من زيد وعمرو وبكر وعلى كلها قوله
لانه اسم للكل اه عطف على قوله اسم للقدر المشترك اى فيه اشارة الى انه ليس اسما للمجموع والا لما صح جمعه كما فى قوله
تعالى رب العلمين والقول بالاشتراك بين الكل وكل واحد خلاف الاصل لا يصار اليه بلا ضرورة داعية اليه قال الشارح
فى شرح الكشاف هو اسم الكل جنس وليس اسما للمجموع بحيث لا يكون له افراد بل اجزاء فيمتنع جمعه انتهى كلامه فان
قيل عبارة المص صريح فى ان العالم اسم للمجموع حيث قال بجميع اجزائه حادث دون جزئياته ففى تفسير كلامه
بما ذكر نوع جزازة قلنا لا نم ذلك فان قول العالم بجميع اجزائه حادث قضية كلية معناه كل جنس يطلق عليه
مفهوم اسم العالم بجميع اجزائه حادث فيه اشارة الى ان كل جنس من الاجناس حادث مع جميع الاجزاء
التى يتركب منها فى الخارج معنى تركبه منها فى الخارج تركب جميع جزئياته منها كما يقال جنس البيت مركب من الجدار
والسقف فهو البلغ فى الرد على الفلاسفة فتدبر هذا وللفضلاء فى توجيه عبارة المص وجوه تركنا مخافة الاطناب وما
ذكرناه اقرب الى الفهم الصواب قوله والمشهور ان الصور النوعية اه المقصود من هذا دفع ما يتجه من انه كان على الشارح ان يقول
وصورها الكلية النوعية والجنسية فان الفلاسفة قالوا ان الصور الجسمية للعناصر قديمة بنوعها بمعنى ان الصورة الجسمية
طبيعة نوعية لا تعدد الا بامور خارجة عنها من كونها فلكية او عنصرية نارية او هوائية غير قديمة بحسب تجدد افرادها
الشخصية فيجوز خلو العناصر عن افرادها الشخصية لا عن طبيعتها النوعية وان الصورة النوعية قديمة بجنسها بمعنى ان
الصورة النوعية طبيعة جنسية متحققة فى ضمن العناصر انواعها المقتضية للآثار المختلفة غير قديمة بحسب توارد تلك الانواع عليها
فيجوز خلوها عن انواعها بطريق الكون والفساد بان يخلع الهواء صورته النوعية ويلبس الصورة النارية وبالعكس حتى يجوز ان
يكون نوع النار حادثا بسبب الحركات الفلكية عن نوع الهواء ولا يجوز خلوها عن طبيعتها الجنسية وحاصل الدفع
ان المشهور ان الصور النوعية قديمة بالجنس لكن يشكل عليه ببقاء الصور الاسطقسات اى العناصر الاربعة
فانها باعتبار تركب الجسم منها تسمى اسطقسات وباعتبار تحليله اليها عناصر فى امزجة المواليد الثلاثة اعنى المعادن

والهيولى القديمة بالنوع فانهم صرحوا بان صورالعناصر باقية على حالها فى امزجة المواليد ولذا ينفصل كل واحد منها بعد الافتراق بكرتها وهى قديمة بالنوع عندهم بحسب توارد افرادها الشخصية من العدم الى الوجود كالحركة فيلزم قدم الصورة النوعية المختصة بكل عنصر بالنوع بحسب توارد الافراد والا لم يكن المواليد قديمة بالنوع فلا معنى لكون الصور النوعية قديمة بالجنس وتجويز حدوث نوع النار نعم انه يجوز الانقلاب بحسب الكون والفساد فى الافراد الشخصية من كل نوع فكان الشارح ترك ذكر جنس الجنس وقال الطلق مطلقا قديمة بالنوع ميلا الى هذا التحقيق المفهوم من الاشكال واراد بالنوع النوع الادنا فى اعنى الذى ليس تحته الاخر فيصدق على الصور النوعية ويكون مرادفا للشخص قوله قيدا بالاضافة اى قيد القيام باضافته الى العين الممكن احترازا عن قيام الواجب تعالى بذاته بمعنى استغنائه عن المحل لان يكون تحيزه بنفسه اذ لا تحيز للواجب قوله ثم لا يخفى الا يسبق ان تعريف قيام العين بالذات يصدق على المركب من عين وعرض قائم بذلك العين كالسرير المركب من الخشب والهيئة العارضة لها بسبب التاليف فانه يصدق عليه انه متحيز بنفسه غير تابع بتحيزه التحيز شىء اخر مع عدم صدق المعرف اعنى قيام العين عليه اذ المشهور انه ليس بعين فكيف يصدق عليه القيام بالذات المختصة به وبما عرفت انه فهم ما قيل فى دفع هذا النقض من ان الوحدة النوعية معتبرة فى تقسيم العالم الى العين والعرض والصورة المفروضة انما هى من اجتماع القسمين لان هذا الجواب انما تم لو فهم عبارة المحشى انه يتحقق فى الصورة المفروضة معنى القيام بالذات فيكون عينا مع انه ليس بعين فيكون النقض ابطال انحصار التقسيم وليس كذلك بل مقصوده انه يصدق عليه تعريف قيام العين بالذات ولا يصدق المعرف لانه يختص بالعين وهو ليس بعين ولا فائدة فى اعتبار الوحدة النوعية فى المقسم كما لا يخفى وانما قال المشهور لان بعضهم ذهبوا الى انه عين فانه عبارة عن الاجزاء المخصوصة التى اعتبرها العقل على وضع هيئة مخصوصة من غير ان يكون الهيئة مقومة فانها امر اعتبارى غير موجود فكيف يكون جزء للموجود واجيب عن الاشكال المذكور بان معنى التحيز بنفسه ان لا يكون لعروض التحيز له واسطة فى العروض والتحيز لذات المجموع انما عرض بواسطة جزئه الذى هو العين ولا ينتقض تعريف قيام العرض اذ لا يصدق على ذلك المركب انه متحيز بواسطة موضوع بل بواسطة جزئه قوله ليس ان الحيز بل عين وجوده الا انه قد اشتهر فيما بينهم ان معنى وجود العرض فى الموضوع ان يكون وجوده فى نفسه هو وجوده فى الموضوع وفسره السيد الشريف فى شرح المواقف بعدم تمايزهما فى الاشارة الحسية والشارح فسره بان يكون وجود العرض فى نفسه وجوده فى موضوعه قيامه بمعنى انه ليس موجودا اخر غير وجوده فيه وقيامه بما يدل عليه قوله لحلاوة وجود الجسم فى الحيز فان وجوده فى نفسه امر وجوده فى الحيز امر اخر ولذا عدل عن عنوان الانتقال وورده السيد السند بانه ليس بشىء اذ يقال حصول السواد فى نفسه فقام

بالجسم وتخلل الفاء بينهما يصحح المغايرة بحسب الذات وايضا امكان ثبوت الشيء في نفسه مغاير لامكان ثبوته لغيره
لانه كثيرا ما يتحقق الاول دون الثاني فان البياض يمكن ثبوته في نفسه مع انه لا يمكن ثبوته للسواد واذا كان الامكان
متغايرين فكيف يتحد الممكنات اعني الثبوتين ويمكن الجواب بان عبارة محمولة على التسامح كالمشهور والمتعارف
في الاشارة الحسية فتامل قوله بمعنى البعد المفروض اه يعني ليس المراد بالطول والعرض والعمق ما هو المتعارف
بمعنى الابعاد الثلثة المتقاطعة على زوايا قائمة بل المعنى الاعم وهو البعد المفروض اولا وثانيا وثالثا اذ الاتيان
الجسم من ثلثة اجزاء انما يوجب حصول الابعاد بهذا المعنى بان يتلاصق اثنان ويقع الثالث على ملتقاهما فيحصل مثلث مركب
من ثلث خطوط جوهرية فالامتداد المفروض اولا طول وثانيا عرض وثالثا عمق قوله ليتحقق تقاطع الابعاد اذ لا
يمكن وجود الابعاد المتقاطعة فيه اذ لا يجب الابعاد الثلثة فضلا عن كونها متقاطعة كما في الكرة والاسطوانة والمخروط
المستديرين وكلا في قوله ليتحقق الابعاد الثلثة قوله وبان التقاطع اه يعني ان اشتراط التقاطع لا يوجب اشتراط الثمانية
لحصوله باربعة اثنان يتلاقيان في الطول ويقوم الجزء الثالث بجنب احدهما فيحصل العرض ويقوم الجزء الرابع على
الذي قام بجنبه الثالث فيحصل العمق بان يتالف مثلا جزءا اب فيحصل الطول ويقوم بجنب ب مثلا ج فيحصل العرض
ويقوم د على ب فيحصل العمق ففيهما الابعاد ثلثة احدها من ا ب والثاني من ب ج والثالث من د ب متقاطعة
على نقطة ب وهي الجزء المشترك بينهما وبما ذكرنا ظهر لك اختلال عبارة المحشي فان قوله يقوم على صفة
لقوله ثالث ولا شك ان قيام الرابع على الثالث لا يحصل به التقاطع ولا يحصل به الزوايا القائمة على هذه الصورة ولا
وفوقه رابع اي فوق احدهما رابع كما في المواقف اللهم الا ان يقال انه صفة لاحدهما بحذف الموصول اي الذي يقوم عليه رابع او يقال
ان احدهما لعدم تعينه في حكم النكرة فيجوز وقوع الجملة الخبرية صفة له على نحو ما قال الفاضل الجلبي في حاشية
ان الجملة كثيرا ما ياديه في قولنا فلان كثيرا ما ياديه صفة لفلان اما بتقدير الموصول او بان علم الجنس في حكم النكرة فان
تقاطع الابعاد على القوائم في الخطوط الجوهرية حاصل اذا فرضت متجاوزة وذلك كاف ههنا فلا يرد ما قيل انه اذا كان الجواهر
الملتقية لم يكن ضلع الزاوية خطا ومن المواجب ان يكون كذلك كذا افاده بعض الافاضل قوله وان كان لفظيا
راجعا اه المقصود من هذا البيان فائدة قوله راجعا الى الاصطلاح وعدم مخالفته لما في المواقف ورد فيما قيل من ان
حاصل ما ذكره الشارح بقوله بل هو نزاع في ان المعنى الذي وضع لفظ الجسم اه ان لفظ الجسم يطلق على كذا وكذا
ولا شك انه نزاع لفظي يعني انه ليس نزاعا لفظيا بمعنى كونه راجعا الى الاصطلاح بان يكون لفظ الجسم في اصطلاح
موضوعا للمركب من جزئين وفي اصطلاح من ثلثة وفي اصطلاح للمركب من ثمانية اذ لا مشاحة في الاصطلاح

وان كان نزاعا لفظيا بمعنى انه نزاع في معنى لفظ الجسم بانه بل يتحقق بمطلق التركيب او بالتركيب من ثلثة او من ثمانية
فالشارح نفى النزاع اللفظي بمعنى الراجع الى الاصطلاح وصاحب المواقف اثبته بمعنى انه نزاع في اطلاق اللفظ
بحسب العرف واللغة فلا منافاة بين كلاميهما قوله اى مطابقا للواقع اه اذ معنى الانقسام الفرضي هو فرض
شيء غير شيء بحسب التعقل كليا ومعنى الانقسام الوهمي فرض شيء غير شيء بحسب التوهم جزئيا وفائدة ايراد الفرض ان الوهم
ربما لا يقدر على استحضار ما يقسمه لصغره او لانه لا يقدر على الاحاطة ما لا يتناهى والفرض العقلي لا يقف لتعلقه
بالكليات المشتملة على الصغير والكبير والمتناهي وغير المتناهي كذا في شرح الاشارات للمحقق الطوسي وبعضهم لم يفرق
بينهما لكن اعادة كلمة لا في عبارة الشارح صريح في الفرق ووجه امتناع انقسام الوهمي انه لصغره لا يدرك الحس
ولا يقدر على استحضاره واما وجه امتناع انقسام العقلي فهو انه امر غير منقسم في نفس الامر فتصوره بوجه الانقسام
لا يكون تصورا مطابقا لما في نفس الامر كما اذا تصور الانسان بوجه الحمارية فانه وان كان ممكنا اذ للعقل ان يتصور
المستحيلات والممتنعات لكنه غير مطابق لنفس الامر وهذا معنى قوله اى مطابقا للواقع والا فللعقل فرض
كل شيء يعني ان المراد بعدم انقسامه فرضا عدم القسمة الفرضية المطابقة لما في نفس الامر لا عدم مطلق تصور
العقل فيه شيئا غير شيء لانه غير ممتنع في شيء من الاشياء اذ للعقل فرض كل شيء وتصوره حتى عدم نفسه
وبما قررنا اندفع ما قال بعض الفضلاء انه لا خفاء في ان هذه الكلية في حيز المنع اذ لا يمكن فرض اشتراك الجزئي الحقيقي
في كثيرين اذ الفرض فيه ممتنع كالمفروض كما بين في محله لان الفرض الممتنع في الجزئي الحقيقي بمعنى التجويز العقلي لا بمعنى
التقدير المعتبر في تعريف المتصلة اعني ملاحظة العقل وتصوره فانه غير ممتنع في شيء من الاشياء على ما حققوه
ولو حمل الفرض في عبارة الشارح على معنى التجويز العقلي لم يكن حاجة الى التقييد بالمطابقة فان تجويز انقسامه كتجويز
التجويز اشتراك الجزئي وان لم يكن تصورهما ممتنعين ولعل المحشي تركه لان الاول اسبق الى الفهم قوله وان امكن
دفعه اه والا امكن دفع منع حصر العين في الجسم والجوهر بالمجردات ونحوها بان المقسم بالتقسيم حصر العين الثابت وجوده
والمجردات ونحوها لم يثبت عندنا فهي خارجة عن المقسم قوله لا يقال احتمال جزء لا يدل الا يعني لا نم ان المقسم حصر بالثابت
وجوده اذ لو كان كذلك يبقى احتمال ان يكون جزء من اجزاء العالم اعني المجردات لا يدل الدليل على حدوثه وهذا ينافي غرض
المص اذ مقصوده بيان حدوث العالم بجميع اجزائه الشاملة للموجودة والمحتملة الوجود وانما قلنا انه يبقى احتمال جزء
لا يدل الدليل على حدوثه لان الدليل المذكور على ما سيجيء انما يدل على حدوث ما له كون في حيز والمجردات لا حيز لها
فلا يدل على حدوثها وما قال الفاضل المحشي من ههنا الى الاعتراض على هذا التقدير مع الجواب بعينه الاعتراض الاول

مع الجواب اللذين ذكرهما الشارح فيما سياتي بقوله وههنا ابحاث اه فليس بشيء لان الاعتراض الذي ذكره الشارح
منع صغرى الدليل على العالم اما اعراض واجسام او جواهر بان الحصر المذكور لا يجوز كونه مجردا والجواب
اثبات المقدمة الممنوعة بان المقصود حصر ما ثبت وجوده فالمجردات خارجة عن المقسم والاعتراض الذي ذكره المحشي تنوير
لا يقال انه اعتراض على هذا الجواب بان الانسان المقصود حصر ما ثبت وجوده لانه بيان غرض المص فهذا الاعتراض والجواب
مناجزة عنه مرتبة كما يشهد به الفطرة السليمة قال الفاضل الجلبي في تقرير هذا الاعتراض كا يقال يجوز ان وجود الجوهر
المجرد غير ثابت لكن وجود جزء لا يتجزى مبرهن ثابت بالدلائل القطعية مع تركيب البعض منه فاذا لم يتم الدليل
الدليل على حدوثه وهو خفاء وان مناف غرض المص انتهى فيه بحث لان الاجمال ومنه وجزء كذا لان منع لان خلاصة
الدليل على ما سيجيء ان كل ما له كون في الحيز فهو محل الحركة والسكون وكل ما كان كذلك فهو حادث ولا شك ان
وجود الجزء بدون الكون في الحيز ممتنع فيكون حادثا البتة فلا معنى لعدم دلالة الدليل على حدوثه قوله وايضا
وجود جوهر مركب اعتراض على قول الشارح ولا يقال وهو الجوهر احتراز عن وجود الممتنع اه بان مثل هذا المنع وارد على
قوله واما مركب من جزئين وهو الجسم بان يقال وحصر المص المركب في الجسم ممنوع لجواز ان يكون المركب حاصلا من
جوهرين مجردين فلا يكون جسما فلم يلتفت اليه هذا المنع ولم يقل كالجسم قوله لا نا نقول الغرض بيان اه هذا جواب
عن الاعتراض الاول يعني ليس غرض المص من قوله والعالم بجميع اجزائه الاجزاء مطلقا بل الاجزاء المعلومة
الوجود اذ المقصود منه اثبات الصانع وصفاته وهو انما يتم بحدوث المعلومة الوجود وعدم بيان احوال غير المعلوم
من المجردات لا ينافي غرض المص قوله واحتمال التركيب اه جواب عن الاعتراض الثاني وحاصله ان التركيب من
المجردات وان كان محتملا الا انه لم يذهب اليه احد فلذا لم يلتفت اليه المص واورده لدفع ارادة تقييد حصر المركب في الجسم
بخلاف المجردات فان كثيرا من الناس قائل بها فالتفت اليه وادى بعبارة العقل قوله اي مستقيم اه يعني ان تفسير الخط
بالمستقيم ليس للاصطلاح بل هو بيان الواقع اذ اللازم من وضع الكرة الحقيقية على السطح الحقيقي المستوي على تقدير
تماسهما بجزئين والثر وجود الخط المستقيم ضرورة ان ما به المماسة من الكرة يكون منطبقا على السطح فيكون مستقيما
لاستقامته وان كان وجود مطلق الخط بالفعل سواء كان مستقيما او غير مستقيم منافيا للكرة الحقيقية عندهم لان
وجود الخط بالفعل فرع التناهي في الوضع وهو كون المقدار بحيث يشار الى طرفه اشارة حسية كالنقطة في نهاية الخط
له والكرة الحقيقية غير متناهية في الوضع لعدم وجود نهايتها في الاشارة الحسية وان كان متناهيا في المقدار
بمعنى انه يمكن ان يفرض بقدر محدود فما قيل ان وجود الخط المستدير بالفعل لا ينافي الكرة الحقيقية ليس بشيء دائما

قال بالفعل لان الخط المستدير بالقوة موجود فيها عندهم بمعنى انه لو قسم حصل الخطوط المستديرة وكذا في الكرة الحقيقية وانما قال عندهم لان بعض المتكلمين ذهبوا الى ان السطوح مركبة من الخطوط الجوهرية فيكون الخط المستدير موجودا فيها بالفعل عند ذلك البعض هذا الحقير عبارة المحشي ولا يخفى انه لا فائدة في تقييد الخط بالفعل في قول الشارح الا لكان فيها خط بالفعل الا فان وجود الخط المستقيم مطلقا لا بيان في الكرة الحقيقية اللهم الا ان يكون بيانا للواقع وايضا انما يتم لو كان قيد الاستواء في قوله على السطح المستوي مرادا محمولا على غفلة الشارح واقال البعض الان والظاهر من عبارته ان المراد ما يكون سطحا حقيقيا لا حسيا مطلقا سواء كان مستويا او غير مستو فحاصل الدليل انه لو وضع الكرة الحقيقية في نفس الامر بحسب الحس على السطح الحقيقي لم يكن المماسة الا بجزء غير منقسم لانها لو كانت بجزء منقسم لكان في الكرة خط بالفعل اما مستقيم ان وضع على السطح المستوي او غير مستقيم ان وضع على غير المستوي فلم يكن الكرة الحقيقية لا وجود الخط بالفعل بينا في الكرة الحقيقية عندهم على ما زعموا فتدبر وتحفظ قوله يرد عليه ان العقل جازم اه يعني ان جميع مراتب الاعداد من الواحد الى غير النهاية اكثر من المراتب التي بعدها اي تحت العشرة من تلك المراتب وهو ما بعد العشرة فلفظ بعد على صيغة المضارع المجهول من العد بمعنى الاسقاط وخلاصة ان جميع مراتب الاعداد اكثر مما بعد العشرة لشمولها مرتبة الاحاد ايضا مع ان كلا منها غير متناهية وقيل في توجيهه ان جميع مراتب الاعداد وكل منها واحدا اكثر من مرتبة تعد العشرة من تلك المرتبة مثلا مرتبة الاحاد اكثر من مرتبة العشرات التي تعد العشرة من الاحاد ومرتبة العشرات اكثر من مرتبة المائة التي تعد العشرة من العشرات ولا يخفى انه تكلف بعيد عن الفهم مع ان العبارة اللائقة بهذا المعنى ان جميع مراتب الاعداد اكثر من عشراتها وفي بعض النسخ بما بعد بلفظ الظرف المقابل للقبل فالمعنى ان جميع مراتب الاعداد من مرتبة التي بعد العشرة اعني احد عشر الى ما لا يتناهى وكذا تعلقات علمه تعالى اكثر من تعلقات قدرته فان علمه تعالى يتعلق بالواجب والممكن والممتنع بخلاف القدرة فانه مختص بالممكن مع كون كل منهما غير متناهية عندكم ولفظ التعلقات يجوز ان يكون على معناها او بمعنى المتعلقات واجيب عن هذا الاعتراض بان المراد ان القلة والكثرة في الامور الموجودة لا يتصور بل والتناهي في مراتب الاعداد امور وهمية في الموجود من المعلومات والمقدورات متناهية وفيه بحث لان الاجزاء الموجودة في الجسم ايضا متناهية واما الاجزاء الممكنة فهي كالموجودات في حكمها لا تفقد الاعداد والمقدورات والمعلومات اليه قوله هذا الوجه لكل ممكن اه يعني ان كل من الافتراقات الغير المتناهية التي يقبلها الجسم ممكن وكل ممكن مقدور الله تعالى فله تعالى ان يوجد جميعها بكل مفترق واحد حادث من ايجاد تلك الافتراقات جزء لا يتجزى اذ لو امكن افتراقه بوجه ما مرة اخرى لزم

انه لما يكون موجودا اذا ملاحظة الافتراقات المفروضة الوجود فلم يكن ما فرضنا مفترقا وحدا غير قابل
للافتراق مرة اخرى بل مفترقين حد اخذ منه ثم يمكن افتراق مرة اخرى يوجد من الوجود ثبت للمدعى عدم وجود جزء غير منقسم
قوله وعلى هذا التقرير يرد اعتراض الشارح وهو ما اشير بقوله والافتراق ممكن الى غير النهاية فلا يستلزم الجزء لانه
اذا كان الافتراق ممكنا الى غير النهاية يكون جميع تلك الافتراقات مقدورا لله تعالى فالله يوجدها فثبت الجزء
قال بعض الفضلاء ليس معنى قولهم الافتراق ممكن الى غير النهاية انه يمكن خروج الانقسامات الغير المتناهية من
القوة الى الفعل بان يكون في الوجود امور غير متناهية بالفعل فان ذلك يبطل ببرهان التطبيق بل المراد انه من شانه وقوته ان
يقبل الانقسام دائما ولا ينتهي الى حد لا يمكن فيه فرض شيء آخر فيه فلا يوجد جميع الانقسامات الغير المتناهية فلا
يكون كل مفترق واحد جزء لا يتجزى ولا بد من امكان افتراقه مرة اخرى خلاف للمفروض انتهى والاولى ان يعلل
بطلان خروج الانقسامات الغير المتناهية بالفعل بامتناع احتمال الجسم المتناهي المقدار على الامور الغير المتناهية
في التمايز لا ببرهان التطبيق لان الفلاسفة اشترطوا في جريانه الاجتماع والترتيب حتى جوزوا وجود الحركات الغير المتناهية
على التعاقب والنفوس المفارقة عن الابدان لعدم الترتيب فاذا كان كل واحد من الانقسامات الغير المتناهية الحاصلة
في الجسم بالقوة ممكنا يكون جميعها ممكنة مقدورة فيجوز خروجها من القوة الى الفعل مجتمعا ومتعاقبا فعلى الاول
يكون كل مفترق واحد جزء لا يتجزى ويتم الدليل عليهم الزاميا قوله ان قلت النقطة الخ حاصله انهم صرحوا
بان النقطة نهاية عارضة للخط اولا وبالذات فلا يوجد بدونه فان الاعراض الاولية للشيء لا يوجد بدونه ولا خط بالفعل
في الكرة على ما مر فلا نقطة فيكيف ما به التماس جزء لا يتجزى قوله تلك القضية مهملة الخ يعني ان قولهم النقطة نهاية
الخط قضية مهملة في قوة الجزئية لا كلية فان النهاية لاحد سطحي المخروط المستدير اعني السطح المستدير من القاعدة الى
النقطة في جانب الراس كما اعترف به نقطة بلا خط وكذا مركز الكرة والدائرة نقطة بلا خط فيجوز ان يكون في
سطح الكرة نقطة بلا خط ايضا وما قيل من انه لا نقطة في الكرة كالخط فالمراد انه لا نقطة فيها بالفعل ويجوز ان يحصل
فيها بعد التماس كما يحصل فيها بعد حركتها على نفسها من غير ان يتحرك مركزها نقطتان غير متحركتين هما قطبا الكرة
والمخروط شكل يحيط به سطحان احدهما قاعدة والآخر مستدير مرتفع على الخط منتهيا الى نقطة هي راسه فان كان سطحه
ومستديرا او مضلعا قوله لانه في الآخرة الخ يعني ان اثبات الهيولى والصورة يؤدي الى نفي حشر الاجساد لان الحشر سواء
كان بجمع الاجزاء الاصلية المتفرقة او باعادتها بعد العدم انما يكون في دار الآخرة فيها فيما استمرار الاول وعدم زوالها
وهذا اولى مما قيل في بيانه ان هلاك البدن لا يكون بتفرق اجزائه لامتناع وجود كل من الهيولى والصورة الجسمية

والنوعية بدون الاخرى فلا يكون الجسم بجميعها بل بانتفاء الصور والاعراض الشخصية ومن البين بعد معدوم لا يعاد
لان هذا البيان انما يتم على تقدير تمامية امتناع اعادة المعدوم وهو محل نظر القادح قوله ادلة دوامها اه يعني ان الظاهر
المتبادر ان قوله المبنى عليها صفة لكثير من اصول الهندسة فيكون المعنى ان فيه نجاة عن كثير من اصول الهندسة التي ينبني
عليها دوام حركة السموات لكن ذلك دوامها المتداولة في الكتب المتعارفة غير مبنى عليها ويمكن ان يتكلف بان قوله وكثير
من اصول الهندسة عطف على قوله قدم العالم وقوله المبنى صفة بعد صفة لقوله اثبات الهيولى يعني مثل اثبات الهيولى
والصورة التي يودي الى القدم وينبني عليها دوام الحركة فان دوام حركتها مبنى على ان يكون قابلا للحركة المستديرة
وذلك مبنى على ان لا يكون المسافة مركبة من اجزاء لا يتجزى بل متصلا واحدا في نفسها على ما بين في محله قوله وقيل
لا اما الخروجها الخ ما لا يعني ان كلمة ما في تعريف العرض عبارة عن الممكن بقرينة انه قسم من اقسامه والصفات ليست
بممكنة لان كل ممكن محدث والصفات قديمة فيكون خارجة عن المقسم فلا حاجة الى اخراجها بقوله ويحدث
في الاجسام لكن يرد عليه انه يلزم ان يكون الصفات واجبة اذ لا واسطة بين الممكن والواجب لكنهم التزموا ذلك وقالوا
انها قديمة واجبة لكن لا لذاتها ولا لغيرها بل لما ليست عينها ولا غيرها ولم تعدد الواجب لذاته ولا يخفى انه تستر محض
قوله واما لانها عرض الخ يعني قيل ان قوله ويحدث اه ليس من تمام التعريف بل هو حكم من احكام العرض غير شامل لجميع افراده
لان الصفات داخلة في تعريف العرض ضرورة انها ممكنة لاحتياجها الى الذات الواجب غير قائمة بذاتها اما لان معنى
القيام بالذات هو التحيز بنفسه ومعنى عدم القيام بالذات عدم التحيز بنفسه فاما ان لا يكون متحيزا كالصفات او متحيزا تبعا
كالاعراض فعدم القيام بالذات اعم من القيام بالغير واما لان عدم القيام بالذات وان كان مساويا للقيام
بالغير الا انه مفسر بالاختصاص عند المحققين كما ذكره السيد السند في شرح المواقف فلا يصح اخراجها عنه ولا لان كل
ممكن حادث بل ما يكون صدوره بطريق الاختيار والصفات صادرة عنه بطريق الايجاب وهذا مما ذهب اليه بعض
المتاخرين فدخولها في العرض لا يوجب جواز اطلاق العرض عليها لانها مخالف المقصود اذ اطلاقه شائع في الحادث فلا يرد ان
اطلاق العرض على صفات الله تعالى مما لم يرد به اذن الشارع فكيف يندرج فيها قال الفاضل الجلبي في توجيهه واما الصفات لان
اعراض محدثة في ذاته تعالى كما ذهب اليه الكرامية فلا يجوز اخراجها انتهى وفيه ان هذا التعريف تعريف الاصحاب فلا معنى
لحمله على مذهب الكرامية قوله ذكر في شرح التجريد قال بعض الافاضل المذكور في شرح التجريد ان الاعراض المحسوسة كلها
الى الكثير موجود بمعنى انه يمكن وجودها في جوهر واحد اذ وجودها غير مشروط بالمزاج والتركيب عند ناخلافا للفلاسفة وما
ذكره الشارح ههنا من ان ما عدا الاكوان من الاعراض لا يوجب تحيز الاجسام بمعنى انه لم يجر عادته تعالى بخلقه في غيرها وان كان

مکنة فلا منافات بینهما لان کلام شرح التجرید فی الامکان وکلام الشارح فی الوقوع قوله والثانی
فسند لا یبقی للثانی تستدل به ای بحدوث الاعراض بان العرض لا یبقی زمانین والاذعان بالبقاء معنی
زائد یستلزم قیام العرض بالعرض وهذا باطل لکن ترکه الشارح ههنا لانه مسلك خاص للشیخ الاشعری وغیره
نادر تحنیه من حادثها بوجه مقبول معه انه قد اشار الیه فی بیان حدوث الحرکة والسکون بقوله واما حدوث بعضها
من الاعراض وهی غیر باقیة قوله ای القصد الی ایجاد الموجود له یعنی اثر المختار یجب ان یکون حادثا اذ لو کان قدیما
لکان القصد الی ایجاده حال وجوده القصد الی ایجاد الموجود وهو باطل بالضرورة لانه تحصیل الحاصل فلابد ان یکون القصد
مقارنا بعدم الاثر فیکون اثر المختار حادثا قطعیا قوله واعترض الخ حاصله ان اثر المختار انما یلزم ان یکون حادثا اذا
تقدم القصد علی الوجود بحسب الزمان فیکون مقارنا بعدم الاثر وهو لم لا یجوز ان یکون تقدم القصد
الکامل علی الوجود بحسب الذات کما ان تقدم الایجاد علیه کذلك فیجوز مقارنة القصد للوجود بحسب الزمان لا منافاة
بین التقدم الذاتی والمقارنة الزمانیة کما یکون مقارنة الایجاد له بحسب الزمان وح لا یلزم حدوثه لعدم سبق القصد
علیه بالزمان ولا القصد الی ایجاد الموجود لعدم کونه موجودا بالوجود قبل هذا الایجاد کما لا یلزم شیء من ذلك بتقدم
الایجاد علیه وانما قیدنا القصد بالکامل اذ یکون مستلزما للفعل وهو قصد الواجب تعالی وتقدس احترازا عن القصد
الناقص من قصدنا احد منافاته متقدم علی ایجاد الوجود بالزمان ضرورة انه یحتاج فی حصول الفعل بعده الی مبادی
الاسباب واستعمال الآلات فیجوز ان یعقبه اذا کان کافیا فی حصول الفعل یکون معه بحسب الزمان فلا یلزم حدوث
اثره واذا لم یکن کافیا فیتقدم علیه زمانا ایضا فیکون اثره حادثا قطعا قوله ای مستمر الوجود لا یطرء علیه
العدم وانما فسر القدیم به لان القدیم بمعنی عدم المسبوقیة بالعدم لیس مقصودا بالاثبات لانه مفروض بل المقصود
بیان ان القدم ینافی العدم فالحاصل ان ما یطرء علیه العدم لا یکون قدیما اذ لو کان قدیما فاما ان یکون واجبا
لذاته وهو ممتنع عدمه ومستند الی الواجب لذاته بطریق الایجاب والمستند الی الواجب القدیم لا یطرء علیه العدم والا
لزم تخلف المعلول عن العلة التامة قوله ان قلت یجوز ان یستند الخ یعنی طریان العدم علی القدیم انما یستلزم
تخلف المعلول عن العلة التامة لو کان ذلك القدیم مستندا الی الموجب بلا واسطة وبواسطة شرطا قدیمة
لکن لم لا یجوز ان یکون استناده الیه بتوسط شروط حادثة علی سبیل التعاقب بان یکون وجود کل منها شرطا
لوجود ذلك المستند ومعه لوجود الاخر غیر متناهیة فی جانب الماضی ومتناهیة فی المستقبل فح یکون ذلك
المستند قدیما لعدم مسبوقیته بالعدم علیه ضرورة تحقق فی الازمنة الماضیة الغیر المتناهیة لتحقق علته التامة ای الشرط

من تلك الشروط لا يكون مستمر الجواز ان يطرء عليه العدم بان ينتفي شرط وجوده الذي ينتهي اليه جميع شروطه نعم
شرط الحزء لا يكون شرطا لوجوده فلا يلزم تخلف المعلول عن علته التامة بل عن الناقصة وهو جائز فقوله ولا يلزم
قدمه بمعنى لا يلزم استمراره ولنمثل لك مثالا بان يكون سكون زيد صادرا عن الموجب القديم بتوسط الحركات
الجزئية الحادثة المتعاقبة المفروضة من مبدا معين الى غير النهاية في جانب الماضي بان يكون كل واحد من تلك الحركات
الجزئية شرطا لحصول سكون زيد في الزمان الماضي فيكون سكون زيد غير مسبوق بالعدم لتحقق جميع الحركات
الماضية الغير المتناهية ضرورة تحقق علته عن الموجب القديم مع واحد من تلك الحركات المتعاقبة الغير المتناهية
ولا يكون مستمر الطريان العدم عليه بواسطة انتفاء شرطه عن الحركة الجزئية التي ينتهي اليها جميع الحركات التي
هي شروط وجوده بتعاقب حركة اخرى ليست من شروط وجوده والفاضل الجلبي حرر هذا الاعتراض بما حاصله انه يجوز
ان يكون ذلك الحادث الزماني مستندا الى القديم بتوسط استعدادات وشروط غير متناهية فلا يكون المستند
الى الموجب القديم قديما غير مسبوق بالعدم ولا يخفى ان منع القديم بهذا المعنى لا يفيد شيئا اذ القديم بهذا المعنى مفروض
والكلام في انتفائه في العدم ولذا فسره المحشي بالمستمر لان فيه تسليم مدعى المعلل اذ مقصوده اثبات الحدوث الزماني
وقد اعترض ثم بقوله قلت يبطله برهان الآتي اعني ان لا تناهي الامور المتحققة الوجود سواء كانت متعاقبة او مجتمعة
يبطله برهان التطبيق على ما سيجيء ان شاء الله تعالى فلا بد ان يكون تلك الشروط منتهية الى شرط يكون استناده الى الموجب
بلا واسطة فيكون قديما مستمرا ومن ثم يكون كل ما هو مستند اليه بتوسطه ايضا قديما مستمرا غير ممكن الزوال ضرورة
امتناع تخلف المعلول عن علته التامة فثبت ان كل ما هو مستند الى الموجب القديم مستمر قوله ثم يرد ان يقال الا يعني
يجوز ان يكون القديم مستندا الى الموجب القديم بتوسط امر عدمي ثابت في الازل كعدم حادث مثلا ومن ثم يكون ذلك
المستند غير مسبوق بالعدم ويجوز ان يطرء عليه العدم بزوال شرطه يعني ذلك العدم بان يوجد ذلك الحادث فيما
لا يزال بسبب تحقق جميع ما يتوقف عليه وجوده فيكون انتفاؤه بسبب انتفاء علته لا للانتفاء حتى يلزم عدم الموجب القديم اجاب عنه
بعض الفضلاء بان ذلك الامر العدمي لا يخلو اما ان يستند الى الموجب القديم بالذات بلا واسطة او بوسائط شرائط العدمية الى غير
نهاية او الى الممتنع بالذات وايا ما كان يمتنع زوال عدم الحادث اما على الاول والثالث فظ واما على الثاني
فلان زواله لا يتصور الا بزوال تلك الوسائط الغير المتناهية وزوالها يستلزم وجود امور غير متناهية وهو باطل
ببرهان التطبيق انتهى كلامه وفيه بحث لان زوال الامر العدمي يحتاج الى علة فان العدم غير محتاج الى السبب اذ علة
الاحتياج على ما ذهب اليه المليون الحدوث وهو غير متحقق في حال العدم نعم لو كان علة الاحتياج الامكان كما هو

لحكما لكون الجوهر يمتنع كونه بحث المحشي على ما ذهب اليه المتكلمون المستدلون بالدليل المذكور ولو سلم فيجوز ان يكون
تلك الشروط العدمية اعلاما للاضافات الاعتبارية فيجوز الحال ولا يلزم وجود الامور الغير المتناهية قوله لو قيل
يعني لو قيل بدل قوله فان كان مسبوقا بكون اخر في ذلك الحيز وان كان مسبوقا بكون اخر في حيز آخر فحركة والا فسكون
لم يرد سوال الحدوث بانه خارج عن الحركة والسكون الا انه بقوله فان قيل انه لا يكون داخلا في السكون لان
معنى قوله والا اى ان لم يكن مسبوقا بكون آخر في حيز آخر فيجوز ان يكون مسبوقا اصلا بكون آخر كما في ان الحدوث
او لا يكون في حيز آخر بل في ذلك الحيز هذا لكن يرد عليه انه يلزم ح عدم اعتبار اللبث في السكون وهو خلاف العرف
واللغة ولذا اخرجه الشارح عنهما قوله يرد عليه ان ما حدث الخ يعني يرد على كل من هذين التعريفين على ما ذهب اليه البعض
من ان الحركة والسكون عبارة عن مجموع الكونين ان ما حدث في مكان واستقر فيه آنين وانتقل منه في الآن الثالث
الى مكان آخر لزم ان يكون كون ذلك الحادث في الآن الثاني جزء من الحركة والسكون فان هذا الكون مع
الكون الاول يكون سكونا ومع الكون الثالث يكون حركة فلا تمتاز الحركة عن السكون بالذات بمعنى انه يكون
الساكن بالذات في ان سكونه اعنى الآن الثاني شارعا في الحركة وذلك مما لا يقول به احد وبما حررنا اندفع
ما قيل ان المقصود من قول الشارح ومعنى قولهم الحركة كونان الخ ان الكلام ليس على ظاهره بل يشتمل على المسامحة والمراد
ما ذكره فلا يرد ههنا ورده المحشي بقوله ويرد عليه الخ ان مقصود المحشي بيان سبب حمل هذين التعريفين على خلاف
الظاهر بانه يرد على ظاهرهما الاعتراض والحق ما ذكره الشارح فلذا حملهما عليه لانه يرد على تقدير حملهما على ظاهرهما
واندفع ايضا ما قيل ان اشتراك الشيئين في جزء لا يستلزم عدم تمايزهما بالذات عن الآخر وان اراد بالامتياز
الذاتي الامتياز بنفس الذات لا بالجزء فذلك غير واجب في الحركة والسكون ولا تصريح منهم به اذ ليس المراد بعدم تمايز
بالذات انه ليس بينهما تمايز بحسب الحقيقة بل انهما لا يتمايزان بحسب الوجود الخارجي بان يكون تحقق كل منهما في الخارج
ممتازا عن الآخر فيلزم ح ان يكون الشيء في الآن الثاني متصفا بالحركة والسكون معا وذلك مما لا يقول
به احد قوله وليس الحركة كونا اول الخ هذا بعينه ما ذكره الشارح بقوله فان كان مسبوقا بكون آخر الخ
قوله وهذا اى كون هذين التعريفين صحيحا ظ عند تجدد الاكوان بحسب الآنات على ما هو مذهب الشيخ الاشعري
من عدم بقاء الاعراض اذ ح يتحقق الكون الاول والثاني واما على القول ببقاء الاكوان ففيه اشكال ايضا اذ لا تعدد
للكون الكون اولا وثانيا لعدم تعدده اللهم الا ان يفرض تعددها بتتالي الآنات وكانه يلزم اذا حدث في مكان
واستقر فيه آنين الا يكون في الآن الثاني حركة لعدم كونه في مكان ثان ولا سكونا لعدم كونه كونا ثانيا و

الى مكان واستقرفيه آنين يلزم ان يكون كونه فى الآن الثالث حركة لكونه كونا اول فى المكان الثانى ولا يخفى
ان مايرد على هذا التعريف على تقدير بقاء الاكوان يرد على قولهم المذكور ايضا وعلى تقدير عدم بقائها يلزم ان
لايكون الحركة والسكون موجودين لعدم اجتماع الكونين فى الوجود اللهم الا ان يقال يكفى فى وجود الكل
وجود اجزائه ولو على سبيل التعاقب قوله ان قلت جوازه الخ يعنى ان ما ثبت قبل ان القدم ينافى طريان
العدم وجواز الزوال لا يستلزم وقوع الزوال المجوز ان لا يخرج من القوة الى الفعل فيجوز ان يوجد سكون
قديم مستمر الى الابد مع كونه جائز الزوال فى نفسه فلا يلزم حدوثه قوله قلت جوازه الخ يعنى ان جواز الزوال وان لم
يستلزم طريان العدم لكنه يستلزم سبق العدم عليه لان القدم ينافى طريان العدم مطلقا اى
بالفعل وبالامكان لان القديم ان كان واجبا لذاته فظ انه يمتنع عدمه مطلقا وان كان غيره المستند اليه
بطريق الايجاب بواسطة او بلا واسطة فلان امكان عدمه يستلزم امكان عدم الواجب او امكان تخلف المعلول عن علته
التامة فجواز زوال السكون يكون منافيا لقدمه فيكون مسبوقا بالعدم فيكون حادثا وبه اى باستلزام
جواز الزوال سبق العدم ثبت المقصد اعنى اثبات حدوث السكون وان لم يستلزم طريان العدم ولا يخفى عليك
ان هذا انما يتم فيما يكون منافاة القدم للعدم ذاتيا كما فى الواجب لذاته فيمتنع زواله امتناعا ذاتيا فلا يمكن زواله اصلا
اما اذا كان المنافاة بالغير كما فى القديم المستند الى الموجب القديم فلا نم انه يجوز ان يكون عدمه ممتنعا بالغير وممكنا بحسب الذات
نعم لو ثبت ان ما ثبت قدمه يمتنع عدمه بالذات باثبات ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته على ما ذهب اليه بعض
المتاخرين لتم لكنه لم يثبت قوله والاستدلال بان المجرد الخ تقريره ان وجود المجرد ممتنع اذ لو وجد لشاركه البارى فى التجرد
لكن التالى بط فالمقدم مثله اما الملازمة فظ واما بطلان التالى فلانه لو شاركه لامتاز عنه بقيد اخر فيلزم
التركيب فى ذاته تعالى المستلزم للامكان وهو مح وتقرير الجواب انا لا نم ان هذه المشاركة تستلزم التركيب لانه مشاركة
فى العارض السلبى اذ معنى التجرد عدم التحيز والشركة فى العوارض خصوصا فى السلبية لا تستلزم التركيب فانه يجوز ان يكون
حقيقة بسيطة ممتازة عما عداه بالذات مع شركته فى العوارض وعلى تقدير تسليم انه شركة فى امر ذاتى فلا نم ان مابه
الامتياز ايضا ذاتى حتى يلزم التركيب لم لا يجوز ان يكون بتعين عدمى خارج عن حقيقته كما ذهب اليه المتكلمون
ان تعيين الواجب امر عدمى كما بين فى محله قوله ومنها ما يقال لا دليل الخ تقريره ان المجردات لا دليل على
وجودها وكل ما لا دليل على وجوده يجب نفيه فالمجردات يجب نفيها اما الصغرى فبابطال الدلائل على وجودها
واما الكبرى فلانه لو لم يجب نفيه لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها وانه سفسطة وتقرير الجواب انا لا نم الكبرى

لان الدليل ملزوم والمدلول لازم وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم لجواز كونه اعم فيجوز ان يكون
لشيء متحققا مع عدم الدليل عليه كالصانع مع عدم العالم قوله على انا ه حاصله ان اريد بقوله لا دليل على وجود
المجرد انه لا دليل في نفس الامر معناه لان عدم العلم لا يستلزم عدمه في نفس الامر وان اريد انه لا دليل عندنا فمسلم
لكنه لا يفيد وجوب نفيه لجواز ان يكون موجودا في نفس الامر فلا يكون المجرد مما لا دليل عليه يجب نفيه قوله وعدم
حضور الجبال الخ جواب سؤال مقدر كانه قيل لو لم يستلزم انتفاء المدلول لما علم عدم حضور الجبال الشا
هقة فاجاب بانه معلوم بالبداهة لا بانتفاء دليل الحضور والا لكان العلم به استدلاليا قوله حدوث
سائر الاعراض يعني ان قوله حدوث الاعراض على حذف المضاف والمراد حدوث سائر الاعراض يعني باقي
الاعراض وهي التي لا يكون حدوثه معلوما بالمشاهدة ولا بالدليل اذ لو كان على ظاهره ويكون المعنى حدوث جميع الاعراض
يلزم المصادرة لان حدوث بعض الاعراض دليل حدوث الاعيان وحدوثها دليل حدوث جميع الاعراض
فيكون حدوث بعض الاعراض دليل حدوث نفسه ضرورة دخوله في الجميع قوله لحدوثها ه اي اذا كان المراد
حدوث باقي الاعراض يكون حدوث بعض الاعراض كالحركة والسكون مثلا دليلا وحدوث البعض الآخر مما
لا يعلم حدوثه بالمشاهدة والدليل كالاعراض القائمة بالافلاك مثلا مدلولا فلا مصادرة وعندي انه لا حاجة الى تقدير
المضاف لان اللازم ان يكون حدوث بعض الاعراض المعلوم بوجه المشاهدة والدليل
دليلا على حدوثه المعلوم بوجه كونه قائما بالحادث مثلا حدوث الحركة والسكون المعلوم بالمشاهدة او الدليل يكون دليلا على
حدوث الاعيان وحدوثها دليلا على حدوث جميع الاعراض من حيث كونها قائمة بالحادث فاللازم ان يكون حدوث
الحركة والسكون المعلوم بالمشاهدة او الدليل دليلا على حدوثها المعلوم من حيث كونهما قائمين بالحادث قوله
يرد على المطلق ه حاصله ان حدوث كل من الجزئيات انما يستلزم حدوث المطلق اذا كانت متناهية في جانب الماضي فيلزم
من تحقق البداية لها تحقق البداية للمطلق ضرورة انه لا وجود للمطلق في الخارج الا في ضمن الجزئيات واما اذا كانت الجزئيات غير
متناهية في جانب الماضي فلا لان المطلق كما يوجد في ضمن كل جزئي له بداية فيأخذ من تلك الحيثية اي من حيث تحققه في ضمنه
حكم ذلك الجزئي اعني البداية كذلك يوجد في ضمن جميع الجزئيات التي لا بداية لها فيجب ان يوخذ بهذا الاعتبار حكمها
اعني عدم البداية وحينئذ لا يلزم حدوثه لبقائه في الازمنة الماضية في ضمن تلك الجزئيات الغير المتناهية كما لا يخفى
قوله ولا استحالة في اتصافه الخ جواب سؤال مقدر كانه قيل انه يلزم اتصاف الواحد بالمتقابلين اعني البداية
واللابداية وهو باطل وحاصل الدفع نعم ان اتصاف المطلق بالمتقابلات جائز بحسب اختلاف الحيثيات والاعتبارات

فان الحيوان متصف بالضحك واللاضحك باعتبار الحيثيات المختلفة من كونه ناطقا ولا ناطقا قوله ايضا
لو صح الخ نقض اجمالي وحاصله انه لو استلزم بداية كل واحد من الجزئيات بداية المطلق لاستلزم نهاية كل
واحد من الجزئيات نهاية المطلق وليس كذلك والا لزم ان يوصف نعيم الجنان بالتناهي ضرورة ان كل جزء
يوجد منها متناه فيلزم ان يكون مطلق نعيم الجنان متناهيا مع انكم لا تقولون به بما حررنا ظهر ان ما قيل
ان قياس نعيم الجنان على الحركات قياس مع الفارق لان الموجود بالفعل في كل مرتبة منها متناه ومعنى عدم
تناهيها انه لا ينتهي الى حد لا يوجد بعده مثلها بخلاف الحركات فان الموجود منها بالفعل ولو متعاقبة غير
متناه ليس بشيء لان هذا الفرق لا يفيد في دفع النقض المذكور كما لا يخفى قوله والاصوب الجواب الا ان يجاب
عن السؤال الثالث بان الجزئيات الموجودة من الحركة متناهية بناء على برهان التطبيق فانه جار في الموجود
مطلقا سواء كانت متعاقبة او مجتمعة مرتبة او غير مرتبة كما سيجيء ان شاء الله تعالى واذا كان جميع الجزئيات متناهية
ذا بداية يكون المطلق كذلك فيلزم حدوثه قطعا قوله خصه بالذكر يعني خص الجسم بالذكر لان الكلام المعترض
فيه المقصود دفع كلامه لا بيان ماهية والا فماهية الحيز ما يشغله الجسم والجوهر بخلاف المكان فانه ما يشغله الجسم
فقط قوله ان قلت ان الصفة وكذا الخ منع للملازمة وحاصله انا لا نسلم انه لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم
وانما يلزم ذلك لو كان مغايرا للواجب لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك الجائز الذي يستند اليه الحوادث صفة للواجب
تعالى او مجموع ذات الواجب وصفته فان كلا منهما جائز الوجود ضرورة احتياج الصفة الى الذات وامكان الجزء يستلزم
امكان الكل وليسا من جملة العالم لعدم كونهما سوى الله تعالى اما الصفة فظاهر واما المجموع فلانه ليس الا الذات
والصفة وكل منهما ليس غير الذات فلا يكون المجموع ايضا غيرها ولانه لا مغايرة بين الكل والجزء قوله قلت هذا
لا يضرنا الخ يعني ثبوت الجائز الذي لا يكون مغايرا للواجب لا يضرنا لان فيه تسليم المدعى اعني ثبوت وجود
الواجب تعالى وهو لا زم سواء ينتهي سلسلة الحدثات اليه والى الصفة او الى مجموعهما ضرورة ان تحقق الصفة
وكذا المجموع بدون الذات محال قوله وكلامنا في الجائز المباين الخ اي المقصود بالنفي في قولنا اذ لو كان جائز الوجود
الجائز المباين المغاير للواجب ولا شك في صحة الملازمة ثم قوله هذا لا يضرنا دفع لمادة النقض وقوله وكلامنا
الخ تحرير واثبات للملازمة الممنوعة فهذا من تتمة الجواب فمن قال انه جواب ثان لم يات بشيء لعدم استقلاله
في الجواب اجاب بعض الافاضل بانا لا نركونها مما يجوز وجوده لانهم لم يقولوا بامكان الصفات بل كل ممكن حادث
عندهم انتهى اقول هذا الجواب لا يدفع مادة الشبهة لانها اذا لم تكن ممكنة فلا يخلو اما ان تكون واجبة لذاتها او ممتنعة

واجبة لا للذاتها ولا لغيرها على ما سيجيء من ان الصفات ليست عين الذات ولا غيرها بل يرد انا لا نسلم
انه اذا لم يكن محدث العالم واجب الوجود لذاته لكان ممكن الوجود حتى يكون من جملة العالم لم لا يجوز ان يكون
واجب الوجود لا لذاته ولا لغيره فلا بد من الالتجاء الى ما ذكره المحشي على ان هذا في الحقيقة قول بامكان الصفات كما لا
يخفى وبما ذكرنا ظهر ايضا ركاكة ما قيل في دفع الاعتراض المذكور من ان المراد بقوله اذ لو كان جائز الوجود انه لو كان
الذات جائز الوجود لكان من جملة العالم اذ كل ذات جائز الوجود يصدق عليه انها ما سوى الله تعالى
مما يعلم به الصانع بخلاف صفاته تعالى فحينئذ يرد المنع المذكور بان يقال انه لو لم يكن الذات الواجب الوجود لكان الذات
جائز الوجود حتى يكون من جملة العالم لم لا يجوز ان يكون صفة من صفاته تعالى على انه يوهم ان المقصود نفي كون الذات
الجائز الوجود محدثا للعالم دون الصفة الجائز الوجود وليس كذلك قوله لكن يرد عليه الا يعني ان اريد بالعالم
في قوله لكان من جملة العالم ما ثبت وجوده وحدوثه منعنا الصغرى القائلة بانه لو كان جائز الوجود لكان
من جملة العالم مستندا بانه يجوز ان لا يكون منه وان اريد به مطلق العالم منعنا الكبرى المدلول عليها بالفاء
في قوله فلم يصلح محدثا للعالم اي اذا كان من جملة العالم لم يصلح محدثا له اذ المفروض محدثيته لما ثبت حدوثه لا
لجميعه كما صرح به الشارح بقوله ومعلوم ان المحدث لا بد له من محدث فيجوز ان يكون من جملة مطلق العالم ويكون
محدثا لما ثبت حدوثه ولا يكون منه فلا يلزم علية الشيء لنفسه واشار المحشي الى المنع الاول بقوله يجوز ان يكون
مما ثبت حدوثه والى الثاني بقوله فيصح كونه محدثا للذات فالقصر على انه منع للشرطية الاولى او الثانية تقصير وكذا
من لقاصرين والجواب بان هذا الدليل مبني على نفي المجردات ليس بتام لعدم تمامية نفي المجردات كما مر وكذا الجواب
بان هذا المنع لا يضر لانه اذا كان جائز الوجود يجب انتهاؤه الى الواجب لامكانه فثبت الواجب كان
مقصد المحشي ان الاستدلال بطريق الحدوث غير تام اذ لا يلزم من كونه جائز الوجود كونه مما ثبت حدوثه حتى
لا يصلح لذلك وما ذكره المجيب استدلال بطريق الامكان ولا كلام في سلامته وعدم ورود المنع عليه ولما
بعض الفضلاء بان كون ذلك الجائز مما ثبت وجوده وحدوثه لازم اما وجوده فلانه علة للموجود لا يكون
معدوما بالاتفاق واما حدوثه فلان كل ممكن حادث انتهى كلامه ولا يخفى ان هذا انما يتم اذا ثبت ان كل
ممكن حادث ودونه خرط القتاد قوله وحمل المحشي يعني ان الجواب عن المنع المذكور باختيار الشق الثاني وحمل
قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى على المحدث بالذات فيصير حاصل الاستدلال ان المحدث بالذات اي ما يكون مخرجا
العالم الى الوجود بذاته ولا يحتاج الى غيره اصلا للعالم هو الذات الواجب الوجود اذ لو كان جائز الوجود لكان

من جملة مطلق العالم فلا يصلح محدثا بالذات لشيء منه لاحتياجه الى العلة مما لا يساعده كلام الشارح كما
قوله ضرورة امتناع الاصرح في المراد هو انه لا بد من استناد المحدثات الى محدث مطلقا سواء كان بالذات
او بالغير لانه الضروري وان انه لا بد من استنادها الى محدث مستغن عن الغير فلا لانه مبني على بطلان التسلسل وكانه لو
المراد اذ كر لا يكفي ان يقال لو كان جائز الوجود لم يصلح محدثا للعالم ولا حاجة الى قوله لكان من جملة العالم ولانه
يكون الاستدلال عائدا الى طريقة الامكان فلا يصح قوله وهذا قريب الخ هذا تقرير كلام المحشي على ما سمعته من
الاستاذين و يرد عليه ان حمل المحدث على المحدث بالذات بالمعنى المذكور يجعل الحكم عليه بقوله هو الله تعالى بديهيا
اذ يصير المعنى ان الموجد المستغني عن الغير هو الذات الواجب الوجود فلا يكون من المسائل المطلوبة بالدليل
ولا يحتاج الى الاستدلال وقال الفاضل الچلپي يعني حمل المحدث في قوله والعالم بجميع اجزائه محدث
على المحدث بالذات فيصير محصول الاستدلال انه لو لم يكن صانع العالم واجب الوجود لكان جائز
الوجود محتاجا الى الغير فيكون من جملة العالم الذي ثبت حدوثه الذاتي فلم يصلح محدثا لذلك العالم ويندفع الاعتراض
المذكور لان الجائز المباين للواجب ان يكون من العالم الحادث بالذات سواء كان حادثا زمانيا او قديما كما لا
يساعده كلام الشارح وان جاز نظرا الى ظاهر عبارة المصنف حيث صرح هناك بان المراد بالمحدث المخرج من
العدم الى الوجود بمعنى انه كان معدوما فوجد فلا يتم الدليل انتهى كلامه وفيه ان المتكلمين لم يقولوا بالحدوث الذاتي
على ما صرح به الشارح في بحث التكوين بقوله ان هذا معنى القديم والحادث بالذات على ما يقوله
الفلاسفة واما عند المتكلمين فالحادث ما لوجوده بداية اي يكون مسبوقا بالعدم والقديم بخلافه فالتوجيه
المذكور ليس بصحيح لانه مما لا يساعده كلام الشارح قوله والشيء لا يدل على نفسه يعني لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم ولو
كان من جملته يصلح دليلا على وجود المبدأ لان العالم اسم لما يصلح كل جزء منه دليلا على وجود المبدأ لكنه لا يصلح دليلا
على وجود المبدأ اذ الشيء لا يكون دليلا على نفسه فلا يكون مبدأ ومدلولا للعالم اذ لا يكون ح اي حين عدم دلالته
على نفسه من العالم فاذا لم يكن من العالم لم يكن مبدأ له على ما تقتضيه الملازمة التي في قولنا لو كان
جائز الوجود لكان من جملة العالم فيلزم حين كونه مبدأ ان لا يكون مبدأ وان يكون من العالم وان لا يكون
منه وانه تناقض ويحتمل ان يكون معنى قوله اذ لا يكون ح من العالم انه لا يكون حين كونه مبدأ ومدلولا
للعالم الذي هو علامة ودليل واذا لم يكن من العالم لا يكون مبدأ وقد كان حين كونه مبدأ ومدلولا من العالم الذي
هو علامة ودليل فيلزم حين كونه مبدأ ان لا يكون مبدأ وان يكون من العالم وان لا يكون منه وانه تناقض فلا يكون ان

مسبب وما لولا للعالم وعندى ان الاول اظهر والاقرب الى الفهم وفى بعض النسخ بدل كلمة او فى قوله او
يكون بالفاصلة والمعنى انه اذا لم يدل على نفسه يلزم ان لا يكون مسببا لمن العالم اذ على كلا التقديرين
يلزم التناقض لفرض كونه مسببا من العالم ولا يخفى انه تعجب اذ لا معنى للترديد لتحقق لزوم كلا الامرين
فلا فائدة فى ايراد كلمة او فى اللازم الثانى وتركه فى الاول قوله الاول طريقة الحدوث اه حاصل
الاول ان مسبب العالم لو كان جائزا لكان من جملة العالم الذى هو حادث فلا يصلح مبدأ له والا لكان الشئ
علة لنفسه لكونه حادثا ومحصل الثانى ان مسبب الممكنات لو كان جائزا لكان من جملة الممكنات فلم يصلح مبدأ لها
قوله ووجه القرب اذ لا فرق بينهما الا بخصوص الحدوث والامكان الثانى اوثق على ما بين فى موضعه قوله ابطال
التسلسل اه يعنى معنى ابطال التسلسل اقامة دليل ينتج بطلانه سواء اقيم على بطلانه او لا واذا كان معنى الابطال
ما ذكر اعنى اقامة دليل ينتج اه فالتمسك فى اثبات الواجب باحد ادلة بطلان التسلسل افتقار الى اقامة دليل
ينتج بطلانه فيكون افتقار الى ابطاله اذ لا معنى له الا اقامة دليل ينتج البطلان وهو متحقق فيكون محصول قول الشارح هو
توهم ان هذا الدليل الخ انه قد يتوهم ان هذا دليل على اثبات الواجب من غير افتقار الى اقامة دليل ينتج بطلان التسلسل
لذلك بل هذا الدليل من جملة ادلة بطلان التسلسل فالافتقار فى اثبات الواجب الى اقامة افتقار الى اقامة دليل
ينتج بطلان التسلسل فلا يكون دليلا من غير افتقار الى ابطال التسلسل فلا يرد عليه ما قيل ان الافتقار غير لازم لما
ذكر الشارح بقوله بل هو اشارة الى احد ادلة بطلان التسلسل انما يفيد ان هذا الدليل مستلزم ومنتج لبطلان التسلسل
لا الاحتياج فى اثبات الواجب بهذا الدليل الى ابطاله والمدعى هذا لان هذا الدليل اذا كان اشارة الى احد ادلة
قاسها ينتج بطلان التسلسل يكون الافتقار اليه افتقارا الى ابطاله قوله وفى قوله ابطال التسلسل اه يعنى فى اختيار
الشارح لفظ الابطال فى قوله بل هو اشارة الى احد ادلة ابطال التسلسل دون ان يقول بطلانه اشارة الى
ان معنى الابطال اقامة دليل ينتج البطلان مطلقا اذ لو كان معناه اقامة الدليل على بطلان التسلسل لا يصح العبارة
المذكورة اذ يصير المعنى بل هذا الدليل اشارة الى احد ادلة اقيمت على بطلان التسلسل ولا يخفى فساده
لان هذا الدليل لم يقم على بطلانه بل على اثبات الواجب بعم انها واحد من ادلة اقامتها ينتج بطلانه لا يقال
لا يلزم الفساد المذكور لو كان عبارة الشارح بل هو من احد ادلة ابطال التسلسل وليس كذلك فان عبارته صريحة
انه اشارة الى احد ادلة ابطال التسلسل ولا خفاء فى ان كون هذا الدليل مقاما على اثبات الواجب لا ينافى
انه اشارة الى دليل اقيم على بطلان التسلسل بل انما ينافيه كونه نفس ذلك الدليل على ما عرفته

لانا نقول ليس مراد الشارح من ايراد لفظ الاشارة انه ليس من ادلة بطلان التسلسل وانه اشارة اليه اذ لا يكون
هذا الدليل مستلزما لبطلان التسلسل فضلا عن الافتقار اذ كون هذا الدليل اشارة وايماء الى دليل لا يستلزم كونه
مستلزما لنتيجة ذلك الدليل بل مقصوده انه واحد من ادلة ابطال التسلسل الا انه اورد لفظ الاشارة لانه ليس
صريحا في ابطال التسلسل اذ لم يقم عليه بل اثبات الواجب فيكون اشارة اليه ولا يخفى انه ح يلزم الفساد على تقدير
حمل الابطال على اقامة دليل على البطلان هذا والحق ان معنى الابطال اقامة الدليل على البطلان كما يشهد به الفطرة
السليمة وقول الشارح بل هو اشارة الى احد ادلة ابطاله محمول على المسامحة ولهذا غيره في بعض النسخ الى البطلان
فالايراد المذكور في غاية القوة هذا غاية تنقيح الكلام والله الموفق لنيل المرام قوله ثم يجب خروج العلة
يعني اذا ثبت ان الممكنات لا يجوز ان يكون علتها نفسها ولا بعضها بل يجب ان يكون خارجا عنها ثبت الوجوب
لان الموجود الخارج عن الممكنات ليس الا الواجب اذ لا موجود سوى الواجب والممكن قوله واما انقطاعها
اه اي اما انقطاع تلك السلسلة وعدم كونها غير متناهية فيحصل بضم مقدمات اخر الى الدليل المذكور
ان يقال ذلك الامر الخارج عن السلسلة يكون علة لبعض الممكنات ضرورة كونه علة للسلسلة وذلك البعض
المستند الى الواجب طرف ونهاية للسلسلة اذ لو كان في اثنائها فلا يخلو اما ان يكون الممكن الذي فوقه علة للواجب وعلة
لذلك البعض وعلى الاول يلزم ان يكون الواجب معلولا ودخوله فيما فرض خارجا عن السلسلة وعلى الثاني يلزم توارد
العلتين المستقلتين على معلول واحد والكل باطل فتعين ان يكون ذلك البعض نهاية لسلسلة الممكنات فينقطع
السلسلة عنده وبما ذكرنا ظهر ان في تقرير المحشي نقصانا كما لا يخفى قوله فظهر اه اي فظهر مما ذكر ان ابطال التسلسل مفتقر
الى اثبات الواجب ضرورة كونه دليله مقدمة من مقدمات دليله فيكون الافتقار بالعكس لا كما زعم الشارح من ان
دليل اثبات الواجب مفتقر الى ابطال التسلسل قوله واعلم انه يمكن اه انما ترك الشارح ذكره اما لان التسلسل لازم للدور
وبطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم واما لانهما يذكران معا فذكر احدهما مشعر بذكر الاخر قوله وهما
باطلان لانه يستلزم كون الشيء علة لنفسه ولعلته فانه اذا كان المجموع علة بحيث يكون علة لكل واحد من الجزئين
الذين هما علة للمجموع فيكون علة لنفسه ولعلته وكذلك اذا كان كل واحد منهما علة المجموع لانه يكون علة
لنفسه وللامر الثاني الذي هو علة له فان علة المجموع علة لكل واحد من اجزائه وفي هذا المقام ابحاث كثيرة لا يليق
المقام ايرادها قوله فينقطع التوقف اه لعدم توقف ذلك الخارج على واحد منهما قوله البرهان السابق اه انما
ان سلسلة المعلولات لا بد لها من علة خارجة فينتهي السلسلة عندها واما ابطال عدم تناهي المعلولات فلا يدل عليه

قوله وهي لا تكون الا اذا العلل لا تكون الا مجتمعة لان الكلام في العلل الموجودة وهي تجب اجتماعها
مع المعلول فلا يكون الدليل المذكور مختصا بالامور المجتمعة ايضا قوله وهذا البرهان الخ اي برهان التطبيق يتم اي يبطل التسلسل
فيما بين العلل والمعلولات المجتمعة في الوجود امام ترتبة طبعا كما في سلسلة العلل والمعلولات او وضعا كما في الابعاد
او غير مرتبة كما في النفوس الناطقة المتعاقبة كالحركات الفلكية واليه ذهب المتكلمون والحكماء اشترطوا الاجتماع والترتيب
فلا يجري عندهم فيما ليس فيه الترتيب والاجتماع قوله وبه يبطل عدم تناهي النفوس الناطقة الخ اي برهان التطبيق يبطل
عدم تناهي النفوس الناطقة المفارقة الذي ذهب اليه ارسطو ومن تبعه حيث قال ان النفس الناطقة قديمة بالنوع او ازلية
المتعاقبة ازلا والحادثة بحدوث الابدان التي هي شروط فيضانها من المبداء القديم والمفارقة عن الابدان غير
متناهية لعدم تناهي الابدان التي فاضت عليها لاستنادها الى اقتضاء الادوار الفلكية التي لا تتناهي ولاستحالة
في عدم تناهيهما اما الابدان فلانها متعاقبة على حسب تعاقب الحركات واما النفوس فلانها وان كانت باقية
بعد الافتراق عن الابدان فيلزم اجتماع الامور الغير المتناهية في الوجود لكن ليس فيها ترتيب طبيعي ولا وضعي وانما
قيد بالمفارقة عن الابدان لان المتعلقة بالابدان متناهية عنده ايضا لتناهي الابدان ضرورة تناهي الابعاد
قوله لانها مرتبة الخ دليل لقوله وبه يبطل يعني برهان التطبيق عدم تناهي النفوس الناطقة المفارقة على تقدير
اشتراط الترتيب في جريانه ايضا كما ذهب اليه الحكماء لانها وان لم تكن مرتبة بحسب الذات لكنها مرتبة بحسب اضافتها
الى الازمنة التي حدثت فيها الترتيب الازمنة فنقول لو كانت النفوس الناطقة غير متناهية فلنفرض
جملة مبتدأة مما حدثت في اليوم متسلسلة الى غير النهاية وجملة مبتدأة مما حدثت في الامس كذلك ثم نطبق
بينهما على حسب تطبيق الازمنة فان وقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة لزم كون الناقص كالزائد
والا فيلزم تناهيهما قوله وما ذكره بعض الافاضل الخ يعني ما ذكره بعض الافاضل في عدم جريانه في النفوس المفارقة بان هذا انما
يتم اذا كانت النفوس الحادثة في الازمنة المتعاقبة متساوية في العدد فيحسب تطبيق الازمنة المرتبة يحصل التطبيق بينهما
لكنها ليست كذلك اذ قد حدثت جملة من النفوس في زمان وجملة اخرى اقل من الاولى او اكثر في زمان آخر بحسب
تفاوت الابدان الحادثة فيه وقد حدثت احاد النفوس في ازمنة مترتبة فيتحقق الابدان فيها فلا يحصل
الانطباق في احاد النفوس بانطباق اجزاء الزمان فجوابه ان هذا انما يدل على امتناع تطبيق اجزائه وهو غير لازم
في التطبيق بل يكفي فيه تطبيق المتناهي بالمتناهي قل او كثر فيكفي في انطباق النفوس انطباق اجزاء الزمان المرتبة
وان كانت الاجزاء متفاوتة بحسب قلة الافراد وكثرتها لان كل جملة من النفوس تحصل في زمان واحد

كان الابدان التي هي شروط حدوثها عند القائل بعدم تناهيها متناهية لتناهي الابعاد التي يشغلها الابدان
ففي انطباق اجزاء الزمان يحصل انطباق المتناهي من النفوس بالمتناهي وهو كاف في جريان البرهان المذكور
كما لا يخفى وبما ذكرنا اندفع ما قيل ان هذا الاشتراط لا يتم على قول من ذهب الى انها حادثة قبل حدوث الابدان
لقوله عليه السلام خلق الارواح قبل الاجساد بالفي عام لان القائل بحدوث النفس قبل البدن بعض
المليين وهم لا يقولون بعدم تناهيها قيل ذهب بعض الحكماء الى قدمها بالشخص وعدم تناهيها وبرهان التطبيق
على الوجه الذي قرره المحشي لا يبطل عدم تناهيها على هذا المذهب انتهى قول القائل بقدمها بالشخص افلاطون
ومن تبعه ولا يقول بعدم تناهيها والقائل بقدمها بالنوع مع عدم تناهي افرادها المتعاقبة بتعاقب الابدان
هو ارسطو ومن تبعه فليتم عليه كما مر والقول بقدمها بالشخص مع عدم تناهيها لم ينقل عن احد من الحكماء في
الكتب المشهورة اللهم الا ان يكون مذهبا مرجوحا لا يعبأ به **قوله** اي في الجملة سواء كانت مجتمعة مترتبة او غير
مترتبة او متعاقبة هذا عند المتكلمين واما عند الحكماء فلا يجري الا في الموجودات المجتمعة المترتبة فانها اذا كانت
الاحاد موجودة في نفس الامر معا وكان بينها ترتب فاذا جعل الاول من احد الجملتين بازاء الاول من الاخرى
كان الثاني بازاء الثاني وهكذا او يتم التطبيق واذا لم يكن موجودا معا لم يتم لان الامور المتعاقبة معدومة لا يوجد منها
في كل زمان الا واحد ففي كل زمان نفرض التطابق لا يمكن الا باعتبار فرض وجود الاحاد فلا تطابق فيها بحسب نفس
الامر فينقطع بانقطاع الاعتبار وكذا الامور الموجودة المجتمعة الغير المرتبة اذ لا يلزم من كون الاول بازاء الاول
كون الثاني بازاء الثاني وهكذا الا اذا لوحظ كل واحد من الاولى واعتبر كل بازاء كل واحد من الاخرى لكن استحضار
النفس لا نهاية له مفصلة ممتنع فينقطع بانقطاع الاعتبار وتوضيح ذلك بتوهم التطبيق من الجملتين الممتدتين على
الاستواء وبين اعداد الحصى فان في الاولى اذا طبق اول احديهما باول الاخرى كان كافيا في وقوع اجزاء كل
منهما بمقابلة اجزاء الاخرى بخلاف الحصى فانه لا بد في تطبيقها من اعتبار التفصيل واعترض عليه المتكلمون بانه
لا يجاوز اما ان يتوقف التطبيق على ملاحظة الاحاد مفصلة وجعل كل جزء من احدهما بازاء جزء اخرى او يكفي
ملاحظة وقوع اجزاء احدهما بازاء اجزاء الاخرى على سبيل الاجمال فان كان الاول فيلزم ان لا يجري في الامور المترتبة
لان الذهن لا يقدر على ملاحظة الامور الغير المتناهية مفصلة سواء كانت مجتمعة او لا وايضا التطبيق بهذا الوجه
يعم المعدوم والموجود فلا وجه للتخصيص بالموجودات وان كان الثاني فهو متحقق في الامور المتعاقبة ايضا
اذ يحكم العقل بعد ملاحظة الجملتين مجملا حكما اجماليا بانه اما ان يقع بازاء كل جزء من احدهما جزء من الاخرى

ولا يقع بعلى الاول يلزم التساوي وعلى الثاني التناهي قوله يجري في الحركات الفلكية هذا على مذهب المتكلمين
ظاهر فانها الوانات متعددة وجود كل مسبوق بعدم الاخر واما على تحقيق مذهب الحكماء من ان الحركة قديمة
عندهم اعني الحركة بمعنى التوسط بين المبدأ والمنتهى امر واحد عارض للافلاك مستمر من الازل الى الابد لا تعدد
اصلا فلا يجري فيها وكذا الحركة بمعنى القطع فانه امر موهوم لا وجود له عندهم اصلا قوله فانه ينقطع بانقطاع
الوهم اه يعني ان التطبيق لا يجري في الامور الاعتبارية فانه لا بد في جريانه من تحقق آحاد السلسلة في نفس الامر
ليحصل العقل منها جملتين ويفرض وقوع الانطباق بينهما فيلزم تناهي ما لا يتناهى في نفس الامر وتساوي ما كان ناقصا
فيه والامور الاعتبارية لا تحقق لها الا في الخارج وهو ظ ولا في الذهن لان آحاد السلسلة الغير المتناهية لا يتحقق
الا بملاحظتها مفصلا او بالملاحظة الاجمالية لا يكون الآحاد حاصلة فيها الا بوجود واحد وهو العلم الاجمالي
المتعلق بها والذهن لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلا فينقطع ملاحظة الآحاد فيحد فينقطع التطبيق
ولا يلزم تناهي ما لا يتناهى في نفس الامر لعدم تحققها فيه قال الشارح المقاصد والحق ان تحصيل الجملتين من سلسلة واحدة ثم ايقاع
جزء من هذه الجزء من تلك انما هو بحسب العقل دون الخارج فان كفى في تمام الدليل حكم العقل بانه لا بد من ان يقع بازاء جزء
من هذه جزء من تلك فالدليل جار في الامور الاعتبارية والموجودة لان العقل يفرض ذلك في الكل على سبيل
الاجمال وان لم يكف ذلك بل اشترط ملاحظة اجزاء الجملتين على التفصيل لم يتم الدليل في الموجودات المترتبة ايضا
اذ لا سبيل للعقل الى ذلك انتهى كلامه قيل ان تحصيل الجملتين والتطبيق وان كان بحسب العقل لكن آحاد السلسلتين
لا بد ان يكون موجودة ليكون الجملتين موجودتين ويكون وقوع كل واحد منهما بازاء اخرى امر ممكن فيظهر من لزوم وقوعه
الخلف تامل في هذا المقام فانه من مزالق الاقدام قوله ولو سلم عدم الانقطاع اه اي ولو سلم عدم انقطاع اعتبار
العقل على سبيل التعاقب بان يكون النفس قديمة ومتعلقة بالابدان الغير المتناهية على سبيل التناسخ فلا ضرر لان
كل ما دخل تحت الوجود الوهمي بالملاحظة على سبيل التعاقب يكون متناهيا دائما فالتطبيق لا يستلزم تناهي
ما لا يتناهى قوله ونظيره نعيم الجنان فان معنى لا تناهيها على ما هو مراد عدم الانتهاء في الوجود الى حد لا يوجد فوقه
آخر مع ان الموجودة منه يكون متناهيا دائما قوله لكن يشكل بالنسبة الى علم الله تعالى اه حاصله ان مراتب الاعداد
الغير المتناهية ونسبة الانطباق بينهما معلومة لله تعالى على سبيل التفصيل لشمول علمه الممكن والممتنع فعلى تقدير التطبيق
يلزم تناهي ما ليس بمتناه في الوجود العلمي له تعالى هذا حاصله قوله فتامل لعل وجه التامل ان علمه الشامل انما يتعلق بالامر الممتنع
العلم ان قدرته الشاملة انما تتعلق بالممكن فان ممتنع وجوده وامكان تعلق العلم بالمراتب الغير المتناهية مفصلا ثم انتهى

قيل فيلزم الجهل على الله تعالى قلت الجهل عدم العلم بما يصح تعلق العلم به كما ان العجز عدم تعلق القدرة بما يصح ان
يتعلق به فتأمل قوله وتوضيحه اه اى توضيح عدم ورود النقض على برهان التطبيق بالاعداد والمقدورات والمعلومات
المشار اليه بقوله وذلك اه ان التناهى واللاتناهى فرع الوجود سواء كان فى الخارج او فى الذهن فالشئ بدون
الوجود لا يتصف بالتناهى وعدمه فالاعداد والمقدورات والمعلومات مع قطع النظر عن الوجود لا يكون متناهيا
والمتصف منها بالوجود ليس الا قدرا متناهيا اما فى الذهن فلانه لا يقدر على استحضار ما لا يتناهى واما فى الخارج فلان
كل ما هو موجود فى الخارج متناه فعلى كل تقدير لا يجرى التطبيق فيها العدم كونها غير متناهية حتى يفرض الجملتين ويلزم
تناهى ما لا يتناهى قال بعض الفضلاء كون التناهى واللاتناهى فرع الوجود محل تامل بل الظاهر ان عدمه والتناهى ايضا من الاعراض
من الموجودات الخارجية عند جمهور الحكماء انتهى كلامه اقول الجواب عن الاول ان التناهى واللاتناهى ههنا ليس
بمعنى الايجاب والسلب بل بمعنى العدم والملكة اللذين لا يتصف بشئ منهما الواجب والوحدة والنقطة
وموضوع العدم والملكة يكون موجودا فى الجملة وعن الثانى ان هذا الجواب انما هو على طريقة المتكلمين والاعداد
عندهم من الامور الاعتبارية واما عند الحكماء فعدم جريان برهان التطبيق فيها لعدم الترتيب بينها بحسب
الوجود بناء على ما قالوا من انه لا شئ من المراتب جزء لما فوقه بل كل مرتبة مركبة من وحدات مبلغها تلك المرتبة
يدل على ما قلنا كلام السيد السند فى الموقف على ان المحقق الدوانى صرح فى حاشية التجريد بان الاعداد من الامور
الاعتبارية عند المحققين من الحكماء وان جعلها من اقسام الكم باعتبار فرض وجودها قوله وما يقال انها غير
متناهية اه جواب سوال مقدر كانه قيل اذا لم يكن الاعداد والمعلومات والمقدورات غير متناهية بشئ من التقديرين فما
معنى عدم تناهيها وحاصل الدفع ان اطلاق اللاتناهى عليها مجاز باعتبار انها لو وجدت باسرها لكانت غير
متناهية قال بعض الفضلاء عدم تناهى المعلومات ليس بمعنى عدم الانتهاء الى حد كما فى المقدورات بل بمعنى اللاتناهى
فى صورة العلم والمعلومات بالفعل والا يلزم الجهل اقول انما يلزم الجهل لو كان المراد انها تنتهى بحسب تعلق العلم
الى حد وليس كذلك بل المراد ان العلم بما يمكن ان يتعلق العلم به فهو حاصل له تعالى بالفعل من غير ان يتوقف على
امر لكن تلك المعلومات لا تتصف بهذا الاعتبار بالتناهى واللاتناهى لكونهما فرع الوجود بل اتصافها بعدم التناهى
انما هو باعتبار انها لا تنتهى فى الوجود الى حد معين وانها لو وجدت باسرها لكانت غير متناهية ولا شك
انه لا يستلزم الجهل كما لا يخفى نعم يرد ان يقال ان علمه تعالى لما كان متعلقا بمعلومات غير متناهية امكن جريان التطبيق
فيها باعتبار الوجود العلمى فيلزم تناهيها وقد مر الجواب عنه بانه يجوز تعلق العلم بها على سبيل الاجمال بكونه

بالفعل على سبيل التفصيل ممتنع الوقوع فتكون متناهية بالنسبة الى علم الله تعالى وان كانت غير متناهية بالنسبة الى وجودها مفصلة واعلم ان ما قاله المعترض من ان عدم تناهي المعلومات ليس بمعنى عدم الانتهاء الى حد على اطلاقه غير صحيح ضرورة ان علمه بالجزئيات المتجددة على وفق تجددها على ما هو رأي الاصحاب وكذلك ان الجزئيات المتجددة لا تنتهي الى حد اذ نعيم الجنان لا انقطاع لها فعدم التناهي في صورة العلم والمعلومات بحال المعينين اي بالفعل بمعنى عدم الانتهاء الى حد متحقق ولذا قال الشارح في شرح المقاصد ان علمه تعالى غير متناه بمعنى انه لا ينتهي الى حد لا يتصور فوقه حد ويحيط بما لا يتناهى كمراتب الاعداد ونعيم الجنان قوله فيه اشارة الخ يعني في عناية الوحدة في وجوب الوجود اشارة الى دفع استدراك يتوهم من ظاهر عبارة المصنف من ان الله علم للجزئي الحقيقي فثبوت الوحدة له ضروري اذ الجزئي الحقيقي لا يكون الا واحدا فلا معنى لذكرها وجعلها من مسائل الفن فانها لا تكون الا نظرية وبما حررنا اندفع ما قاله الفاضل المحشي من ان توهم الاستدراك جار في الصفات الآتية له تعالى ايضا من الحي العليم السميع القادر لان هذه الصفات كانت مشهورة في ضمن هذا الاسم فلا حاجة الى ذكرها لان الصفات الآتية وان كانت مشهورة في ضمن هذا الاسم لكنها ليست ضرورية الثبوت له فلا بد من ذكرها وجعلها من مسائل الفن بخلاف ما نحن فيه قوله وحاصل الدفع الخ يعني ان حاصل الدفع ان الضروري هو ثبوت الوحدة للجزئي الحقيقي في ذاته الشخصية دون صفته والمراد بالوحدة ههنا الوحدة في صفته اعني وجوب الوجود لا في ذاته لانه جزئي حقيقي هذا تقريظ عبارة المحشي وانت خبير بان دفع التوهم بالعناية المذكورة انما يتم اذا كان المراد بالجزئي الله في قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى الجزئي الحقيقي واما اذا كان المراد بموجب الوجود مطلقا على ما بينه الشارح فيكون وصفه بالواحد بمنزلة وصف الواجب به فالتوهم المذكور مندفع بتلك الارادة لا بارادة الوحدة صفة الواجب او يقال ح ليس المراد بالله الجزئي الحقيقي حتى يكون ثبوت الوحدة له ضروريا بل واجب الوجود مطلقا وثبوت وحدته يحتاج الى الدليل فالاوجه ان يقال فيه اشارة الى ان التوحيد هو عدم اعتقاد الشركة في وجوب الوجود على ما قال في شرح المقاصد من ان التوحيد عبارة عن عدم اعتقاد الشريك في الالوهية وخواصها واراد بالالوهية وجوب الوجود وبخواصها الامور المتفرعة عليه من كونه خالقا للاجسام مدبرا للعالم مستحقا للعبادة قوله وهذا التوهم مع دفعه الخ قيل هذا على تقدير ان يكون هو للشان والله مبتدأ او حد خبره فيرد ان الله علم الجزئي الحقيقي فثبوت الوحدة له ضروري فلا فائدة للحكم ويدفع بان المراد وحدته في صفة الوجوب وما يتفرع عليه من استحقاق العبادة وخلق العالم وتدبيره لا في ذاته ردا على الكفار الذين اعتقدوا اشتراك معبوداتهم له تعالى

ذا الامور المذكورة واما اذا كان ضمير هو مبتدا ء راجعا الى الذي يسألونني والله خبره واحد بدلا منه اه
على ما في الكشاف عن ابن عباس رضي الله عنهما قالت قريش يا محمد صف لنا ربك الذي تدعونا اليه فنزلت
يعني الذي يسألونني عن صفته هو الله احد فلا يتأتى التوهم المذكور كما لا يخفى قوله فلا يرد احتمال ان يكون
اه يعني اذا كان المراد بالالهين ايضا تعيين القادرين على الكمال لا يرد منع الملازمة بان معنى الاله واجب
الوجود على ما مر ولا يلزم من امكان الواجبين امكان التمانع بينهما انما يلزم لو كان صانعين قادرين على الكمال
لكن لا يجوز ان يكون احدهما قادرا كاملا والآخر بخلافه بان يكون معطلا او موجبا او ناقصا وح لا يمكن التمانع
بينهما اما على تقدير كون احدهما معطلا او ناقصا فظ واما على تقدير كونه موجبا فلانه يجوز ان يكون الآثار الصادرة
عنه بطريق الايجاب هي الآثار الصادرة على الآخر بتوسط القدرة فان قيل يجوز استناد النقيضين من الوقتين الى القادر
ولا يجوز الى الموجب لان مقتضى الذات لا يكون الا احدهما قلت يجوز بتوسط شروط حادثة فيجوز ان يكون اختيار الواجب المختار
شرطا لايجاده بالاقتضاء فكل ما يختاره المختار يكون مقتضى الذات الموجب بالايجاب قوله فقوله في تقرير المدعى اه اي اذا
كان المراد بالالهين في الدليل الصانعين القادرين على الكمال فقوله لا يمكن اه محل تامل لانه يدل على ان
المدعى نفي تعدد الواجب مطلقا والدليل المذكور انما يدل على نفي تعدد الصانع القادر على الكمال الذي هو اخص
من الواجب مطلقا قوله الا ان يقال اه اي الا ان يخص المدعى ايضا ويقال ان المراد بقوله ولا يمكن ان يصدق
الا الوجود على وجه الصنع والقدرة الكاملة فيكون الدليل مطابقا للمدعى قوله او يقال اه اي ولا يخصص
المدعى بل يترك على حاله ويبين استلزام الدليل ان التعطل والايجاب ونقصان القدرة نقصان يجب تنزيه الواجب
عنها فلا يكون الموجب والمعطل وناقص القدرة واجبا فالواجب لا يكون الا صانعا قادرا على الكمال فلو امكن واجبان
لامكن صانعان قادران على الكمال فامكن التمانع بينهما قوله لكن يرد هذا اه اي لكن يرد على هذا البيان انه لو كان
الايجاب نقصا فلم قلتم بان صفاته تعالى قديمة صادرة عنه بطريق الايجاب وقيل ذاته تعالى ليست فاعلة
لصفاته حتى يلزم ان يكون تعالى موجبا بالنسبة اليها او مختارا اذ علة الافتقار عندهم هو الحدوث وصفاته
ليست بحادثة فلا يكون لها فاعل ولا يخفى انه ليس بشيء لانه اذا لم يكن مستندا الى ذاته تعالى يلزم تعدد الواجب لذاته اذ كل موجود
لا يخلو من ان يكون وجوده من ذاته او من غيره فاذا انتفى الثاني تعين الاول فيلزم الوجوب ولذا قال في شرح
المقاصد استناد الصفات عند من يثبتها اليه لا بطريق الايجاب وقولهم علة الاحتياج هو الحدوث ينبغي
ان يخصص بما عدا الصفات وسيجيء في مباحث الصفات كلام لا يليق بهذا المقام قوله والفرق بين اه يعني ان بيان

بین ایجاب الصفات وبین ایجاب ما عداها بان الاول کمال والثانی نقص متکلّ قیل الفرق واضح لان صفات الواجب کمالات له لان الخلو عنها نقص بخلاف غیرها ولا شک ان ایجاب الکمالات لا یکون نقصا بخلاف ایجاب غیر الکمالات اقول افاضة الوجود علی الممکنات خیر وکمال فیلزم ان یکون بطریق الایجاب والقول بان کمال السلطنة یقتضی ان یکون الواجب قبل کل شیء وبعده ما لا یعتد به فی المقامات الیقینیة علی ان یکون الخلو عن الصفات نقصا فی ذاته ممنوع لا بد له من دلیل قوله توله ههنا بحثان الاول للنقض ای فی هذا الدلیل بحثان الاول النقض الاجمالی بان یقال دلیلکم بجمیع مقدماته غیر صحیح لانه جار فی هذه المادة مع تخلف المدلول عنه اولانه یستلزم المدعی عدم وجوب الواجب المختار بان یقال لو امکن الواجب المختار لامکن تعلق ارادته باعدام ما صدر عن ذاته بطریق الایجاب من صفاته تعالی لکونه امرا ممکنا فی نفسه فکل ممکن مقدور لله تعالی فلا یخلو اما ان یحصل کل من مقتضی الذات ای وجود تلک الصفة ومقتضی الارادة ای عدمها فیلزم اجتماع النقیضین وهو محال او لا یحصل احد فلا یخلو اما ان لا یحصل مقتضی الارادة فیلزم عجز الواجب المنافی للالوهیة او لا یحصل مقتضی الذات فیلزم تخلف المعلول عن علته التامة وهو باطل اجاب بعض الفضلاء بانا نختار انه لا یحصل مقتضی الارادة قولکم یلزم العجز قلنا لا نسلم لزوم العجز المنافی للالوهیة لان ذلک العجز ان سلم دخائه من قبل ذاته والعجز الذی من قبل الذات لا ینافی الالوهیة بل المنافی لها العجز الذی یکون لسد الغیر طریق القدرة علیه قوله والثانی الحل ای البحث الثانی الحل التفصیلی اعنی منع مقدمة معینة وهو لزوم العجز یعنی لا نسلم انه لو حصل مراد احدهما دون الآخر یلزم عجز الآخر لما ان عدم القدرة علی الممتنع بالغیر لیس بعجز لانه لیس محلا للقدرة اذ هی یتعلق بالممکنات الصرفة الا تری انه تعالی لا یقدر علی اعدام المعلول مع وجود علته التامة ولا شک ان ارادة احد الالهین وجود الحرکة مثلا تحیل حدوث السکون حینئذ فعدم قدرة الآخر علیه لا یکون عجزا اجاب عنه بعض الفضلاء بان عدم القدرة علی الممکن الذاتی بناء علی سد الغیر طریق القدرة علیه عجز مناف للالهیة ولا شک ان عدم القدرة علی اعدام المعلول الممکن الذاتی بواسطة وجود العلة التامة هو لیس الا عجز لتعجیز الغیر اباه انتهی کلامه وفیه انه یلزم علی هذا ان لا یکون الواجب قادرا علی اعدام المعلول مع وجود علته التامة دفعا للعجز وهذا یستلزم جواز تخلف المعلول عن علته التامة وهو خلاف مقرر القوم تام قوله والجواب هذا جواب بتخصیص الدلیل بحیث لا یجری فی مادة النقض ولا یرد علیه المنع یعنی انا نفرض تعلق ارادة الالهین معا ونقول المراد انه لو امکن الالهان لامکن التمانع بان یرید احدهما حرکة زید فی زمان وارادة الآخر سکونه ولا شک انه یمکن فی صورة ما یقتضیه الذات مقدم علی القضیة بتوسط الارادة قوله ولا یتم الحل المذکور ایضا الا ان کل تعلق لا رادتین

يكون بالممكن الصرف لعدم تستلزم احدهما على الآخر قوله اى لا نم اه يعنى ان المراد بالتضاد المعنى اللغوى ثم
المتنافيات مطلقا دون المعنى الاصطلاحى لما سيجئ وان الكلام على حذف المضاف اعنى لفظ التعلق لان الكلام
فيه حيث قال وكذا تعلق الارادة بكل منهما ممكن فى نفسه قوله ولم يرد بالتضاد اه يعنى لم يرد بالتضاد كون الامرين
الموجودين بحيث لا يجتمعان فى محل واحد من جهة واحدة ولا يتوهم تعقل احدهما على تعقل الآخر لان حصول الضدين فى
محلين جائز فعلى تقدير تحقق التضاد بين تعلقيهما لا خلل فى صحة الدليل لتغاير متعلقيهما ضرورة كون متعلق احدهما
السكون ومتعلق الآخر الحركة فيجوز حصول كلا التعلقين ويتم الدليل بلا حاجة الى نفى التضاد بينهما قوله ايضا الا
اه اى التضاد على تقدير ارادة المعنى الاصطلاحى المانع من الاجتماع فى محل واحد لا ينحصر فى التضاد
فان كل واحد من النقيضين والعدم والملكة والايجاب والسلب ايضا مانع من الاجتماع فنفى التضاد بين
تعلق الارادتين لا يكفى فى جواز اجتماعهما قال بعض الافاضل خص التضاد بالنفى لان التعلقين وجوديان
فلم يتحقق بينهما تناف الا باعتبار التضاد وفيه انه لو كان التنافى بين التعلقين بالتضاد لكان التنافى بين المرادين اعنى
الحركة والسكون بالتضاد ايضا وليس كذلك كما لا يخفى قوله اى دليلهما اه يعنى ليس المراد بالامارة الدليل
الظنى حتى يرد بان الظنى لا يفيد فى المطالب اليقينية خصوصا فى اثبات التوحيد قوله اذ يلزم اه اى يلزم العجز
الاحتياج الى الغير فى تنفيذ القدرة وعدم سد الغير طريقه والاحتياج الى الغير مطلقا سواء كان فى الوجود
او فى الايجاد او فى شئ آخر نقص يستحيل على ذات الواجب فان الاجماع منعقد على ان وجوب الوجود مبدأ
كل كمال ومبعد كل نقصان واذا كان الاحتياج مستحيلا على ذات واجب الوجود لا يكون العاجز واجبا بل يكون
حادثا وممكنا وبما قرره المحشى اندفع ما قيل من ان اللازم الاحتياج فى الايجاد وهو لا يستلزم الحدوث والامكان
بل المستلزم له الاحتياج فى الوجود وهو غير لازم لكن يرد عليه ان هذا انما يتم على من يقول بحجية الاجماع وانا ان
الاحتياج مطلقا نقص فان الواجب يحتاج فى ايجاده الى امكان المعلول تامل ولا يخفى عليك ان قول الشارح
من امارات الحدوث اه يدل على ان المدعى اثبات عدم تعدد الواجب مطلقا والا فلا حاجة الى هذه المقدمات لانه
اذا لزم العجز ثبت امتناع وجود الصانعين القادرين على الكمال فتفكر قوله ولو امكن الهان بقوله اى صانعان قادران
على الكمال ليس يمتنع قوله ان قلت اه حاصله انا لا نم ان عدم حصول مراد احدهما يستلزم عجزه والا لزم ان
يقول المعتزلة بعجزه تعالى لانهم قائلون بان الله تعالى اراد طاعة الفاسق وايمان الكافر ومع ذلك لا يحصل
قوله قلت العجز اه حاصله ان المعتزلة يقولوا بعجزه تعالى لان الارادة عندهم قسمان ارادة قسر لا يجوز التخلف عنها وارادة التفويض

يجوز التخلف عنها والمتعلق بطاعة الفاسق وايمان الكافر هي التفويضية دون القسرية فلا اشكال قوله وهذا
يستلزم انتفاء المصنوع اه يعني ان امكان التمانع لكونه محالا انما يستلزم ان يكون التعدد المستلزم له محالا لان
لا يوجد مصنوع بالفعل لجواز ان يوجد بارادة احدهما ابتداء من غير وقوع التمانع فان الامكان لا يستلزم الوقوع
فعلى هذا التقدير ضمير قوله يستلزم اه راجع الى امكان التمانع ويحتمل ان يكون راجعا الى عدم تعدد الصانع فالمعنى
ان امكان التمانع انما يستلزم عدم تعدد الصانع وهذا لا يستلزم انتفاء المصنوع بل المستلزم له هو ان لا يكون احد
منهما صانعا بمعنى السلب الكلي الذي يستلزمه وقوع التمانع ومآل الجواب على كلا التقديرين واحد وهو منع الملازمة
كما لا يخفى فتأمل فانه دقيق قوله وهذا الجواب مبني اه يعني ان النظم المتبادر من قوله عدم تكونهما اعني التكون
بالفعل اذ حاصل الجواب على ما عرفت انا لا نسلم ان امكان التمانع يستلزم عدم تكونهما بالفعل فان امكان التمانع
لا يستلزم وقوعه فيجوز ان يوجد بارادة احدهما قبل وقوعه قوله فمعنى قوله اه اي اذا عرفت ان هذا الجواب
مبني على الظاهر فاعلم ان معنى العلاوة انه يمكن ان لا يبنى على النظم المتبادر بل يفصل ويقال ان اردتم بلزوم عدم التكون
بالفعل فنمنع الملازمة فان المستلزم له الوقوع لا الامكان فيجوز ان يوجد بارادة احدهما قبل وقوعه وان
اردتم به عدم التكون بالامكان فالملازمة مسلمة فان امكان التمانع يستلزم امكان عدم التكون لكن لا نسلم بطلان
اللازم بل لا بد له من دليل قوله فتدبر فيما قدمنا من تحرير العلاوة حتى يظهر لك انه يستلزم دفع ما قيل ان ما سبق
على العلاوة منع الملازمة فلا معنى لايراده بعينه في العلاوة قوله لو تعدد الحكيم لم تكن السماء والارض اي
لم تتكونا بالفعل كما هو النظم المتبادر قوله واما الثالث اه لان مقتضى القادرية ذات الاله ومصحح المقدورية امكان
الممكن فنسبة الممكنات الى الالهين المفروضين على السوية فاندفع ما قيل انه يجوز ان يكون لبعض الممكنات خصوصية
بالنسبة الى احدهما فلا يلزم الترجيح بلا مرجح قوله يرد عليه ان الترديد الاولي غير الترديد المذكور لانهما بمجموع اه اما
تقدير التمانع المفروض بان يكون تحرير الدليل هكذا لو امكن الهان لم تكن السماء والارض لانه يمكن التمانع بينهما
في ايجادهما بان يريد كل واحد من الالهين ايجادهما على سبيل الاستقلال فعلى تقدير التمانع لكونهما اما بمجموع
القدرتين فيلزم نقص قدرتيهما لان ارادتيهما قد تعلقت بايجادهما على سبيل الاستقلال والقدرة لم تف به او بكل منهما
فيلزم التوارد او باحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح يرد عليه منع الملازمة بانا لا نسلم انه لو تعدد الاله لم تكن السماء والارض
لان وجود الالهين لا يستلزم وقوع التمانع في الايجاد عقلا حتى يلزم المحال بل امكانه وهو لا يستلزم الوقوع فيجوز ان تكونا
قبل وقوع التمانع بارادة واحد منهما او بتفويض احدهما الى الآخر وانما قال عقلا لان تعدد الحاكمين المستقلين يستلزم

وقوع التمانع في تحكم ارادة ضرورة في الشرح قوله اما على سبيل التوارد اه يعني ان التوارد المذكور اما ان يكون على كلا
بدون اعتبار التمانع على ما هو الظاهر القريب الى الفهم الغير المحتاج الى البيان فيختار الشق الاول وهو ان تكونهما
واقع بمجموع القدرتين وقولكم انه ينافي كمال القدرة قلنا يجوز ان يكون وقوعه بمجموع القدرتين بحيث
يتعلق الارادة على هذا الوجه اي بان يكون للقدرة الاخرى مدخل فيه وهذا لا ينافي كمال القدرة في نفسها
وانما المنافي له ان يتعلق الارادة بوجود المقدور بحيث لا يكون للقدرة الاخرى مدخل فيه وكان وقوعه بمجموعهما فانه
يلزم نقصان القدرة لان كمال القدرة انما يكون على وفق الارادة قوله كما في افعال العباد عند الاستاذ
فانه ذهب الى ان افعال العباد واقعة بمجموع قدرة الله تعالى وقدرة العبد وان قدرة الله وان كانت كاملة
كافية في حصولها الا ان ارادته تعالى تعلقت بان يكون لقدرة العبد ايضا مدخل فيها قوله وكذا
يمكن اختيار الثالث وهو ان يكون التكون باحدهما ولا نم انه يستلزم الترجيح بلا مرجح لم لا يجوز ان يكون المرجح ارادة
احدهما الوجود بتوسط قدرة الاخر او تفويض احدهما بارادته تكوين جميع الامور الى الاخر وكذا يجوز ان يكون
كل منهما مستقلا في الايجاد لكن اراد احدهما وجوده فوجد ولم يرد الاخر وجوده ولا عدمه ولا استحالة في
ذلك قوله والتحقيق في هذا المقام اي التحقيق في ان الآية حجة قطعية او اقناعية انه ان حمل الآية على نفي تعدد الصانع
مطلقا سواء كان مؤثرا بالفعل او لا فهي اقناعية لا تفيد القطع فانه سواء اريد بالفساد والخروج عن هذا النظام
او عدم التكون يرد منع الملازمة ان اريد بالفعل ومنع انتفاء اللازم ان اريد بالامكان على ما بينه الشارح لكن الظاهر من
منطوق الآية نفي تعدد الصانع المؤثر في السماء والارض حيث قال الله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله الآية فانه ليس المراد
بالظرفية المعنى الحقيقي اعني التمكن لان الاله منزه عن التمكن فيكون المراد التصرف والتاثير فيهما والمعنى انه لو كان المؤثر فيهما
آلهة لفسدتا اي لم تتكونا فالحق ان الملازمة قطعية والآية حجة قطعية اذ تاثير الالهين في تكونهما على سبيل التوارد
بان يوجد كل منهما على حدة محال لامتناع التوارد فتاثيرهما في تكونهما اما على سبيل الاجتماع بان يكون تكونهما بمجموع قدرتيهما
او على سبيل التوزيع والتقسيم بان يكون المؤثر في بعض منهما اله وفي بعض اخر اله اخر فنقول لو امكن الهان
مؤثران فيهما على سبيل التوزيع والاجتماع لامكن التمانع بينهما ضرورة كون كل منهما صانعا تام القدرة لكن
امكان التمانع فيه لاستلزامه الخ فلا يكون احدهما صانعا واذا لم يكن احدهما صانعا يلزم انعدام كل من السماء والارض
وعدم وجوده ان كان التاثير على سبيل الاجتماع ضرورة انعدام جزء علة الكل المستلزم لانعدام علته او
انعدام البعض ان كان على سبيل التوزيع لانتفاء علته التامة فعلى تقدير تعدد المؤثر في العالم يلزم ان يفسد العالم

بمعنی ان لا یوجد هذا المخصوص لان التعدد یستلزم امکان التمانع المستلزم لان لا یکون احدهما صانعا
المستلزم لعدم تکون العالم کلا علی تقدیر الاجتماع وبعضا علی تقدیر التوزیع تمنی قوله فیلزم انعدام الکل
اه انه علی تقدیر ان یکون التاثیر علی سبیل الاجتماع والتوزیع یلزم عدم وجود الکل اما البعض عند عدم کون احدهما
صانعا الذی یستلزمه امکان التمانع الذی یستلزمه تعدد الصانع وبما حررنا الظهران ما قاله
المحشی المدقق فیه انه یجوز ان لا یعدم کون احدهما صانعا فلا یلزم انعدام الکل ولا البعض وان ارید انه یلزم انعدام
الکل والبعض بالامکان فانتفاء اللازم لیس بشیء منشأه قلة التدبر فان عدم کون احدهما صانعا لازم
للامکان التمانع الذی هو لازم لامکان التعدد کما لا یخفی والفاضل الجلبی لم یحم قول المقم فوقع فیما وقع واعلم انه یمکن
حمل قوله لانقال الملازمة قطعیة علی هذا التوجیه لا یتم الجواب المذکور کما لا یخفی علی المتامل هذا نهایة ما تیسر
من تحریر الکلام وتقریر المرام بعون الله الملک العلام قوله ویمکن ان یوجه الملازمة اه ای یمکن توجیه الملازمة
فی الآیة بحیث یفید ان تعدد الصانع علی سبیل القطع مطلقا سواء کان موثرا بالفعل او لا وهو ان یقال المراد بالفساد
عدم التکون بالفعل والمعنی لو امکن تعدد آلهة الذی من شأنه التاثیر والایجاد لم یکن العالم ممکنا فضلا عن ان یکون موجودا
لان وجوده فرع امکان لکونه حادثا والا ای وان کان العالم ممکنا حین تعدد الواجب لامکن التمانع بینهما ضرورة
کون کل منهما قادرا تاما وتحقق مصحح مقدوریتهما اعنی امکان المصنوع لکن امکان التمانع محال لاستلزامه المحال
فلا یکون العالم ممکنا لان امکان التمانع لازم لمجموع الامرین اعنی التعدد وامکان شیء من الاشیاء فاذا کان التعدد
مفروضا یلزم ان لا یکون شیء من الاشیاء ممکنا حتی لا یلزم امکان التمانع الذی هو محال وبما حررنا اندفع ما قیل ان عدم
امکان العالم لا یستلزم الفساد بمعنی عدم التکون لجواز کونه واجبا لان عدم کون العالم واجبا معلوم بطلانه
مما سبق من کونه بجمیع اجزائه حادثا اذ الواجب لا یکون حادثا ولا یخفی علیک انه یمکن حمل ما نقله المحشی من شرح المقاصد
علی هذا التوجیه بان یکون المراد بقوله لم تتکون السماء والارض لم یمکن تکونهما ویکون الترديد علی تقدیر التمانع الفرضی
هذا ظهر عندی التامل قوله او ارید بالملازمة اه نقل عنه لتقریر الدلیل هکذا لو وجد صانعان لامکن التمانع بان یرید
کل منهما ایجاد المصنوع علی وجه الاستقلال فامکن ان لا یوجد المصنوع مع وجود علته التامة وهی ارادة کل منهما
لامتناع ان یوجد بهما او بکل منهما او باحدهما لکن حمل الفساد فی الآیة علی هذا المعنی مما لا یخفی بعده انتهى کلامه قوله
لامتناع اه دلیل لقوله فامکن ان لا یوجد المصنوع ووجه البعد ان ارادة عدم التکون من الفساد لا تکاد تنساق
بالامکان ثم تقییده بمع وجود علته التامة قوله اذ لا معنی لتمام الدلیل هو کونه حجة قطعیة لتحقق الملازمة وانتفاء اللازم

اما الملازمة فلان التعدد يستلزم امكان التمانع وهو يستلزم عدم التكون بالامكان مع وجود العلة التامة واما انتفاء اللازم فلما تقرر من ان عدم المعلول مع وجود علته التامة ممتنع والا لم يكن العلة التامة تامة قوله فيلزم اه اذا كان كلمة لو لا تفيد الا الدلالة على انتفاء الثاني لانتفاء الاول في الزمان الماضي لزم ان يكون الانتفاءين الماضيين اعني انتفاء التعدد وانتفاء الفساد امرين معلومين للسامع لكن قصد بادخال لو عليها تعليل الثاني بالاول كما ان قولك لو جئتني لاكرمتك يدل على ان كلا الامرين معلوم الانتفاء عند السامع لكن انتفاء الثاني لاجل انتفاء الاول وهو ليس بمقصود من الاستدلال بل المقصود منه بيان تحقق انتفاء الاول بحسب الازمنة الماضية والحالية والاستقبالية بدليل تحقق الانتفاء الثاني المقرر عند السامع ولا يتم لا تفيده فلا يكون استدلالا قوله ولو سلم الدلالة اه يعني ولو سلم دلالة الآية على ان انتفاء التعدد في الزمان الماضي بسبب انتفاء الفساد فيه لتم المقصود اعني اثبات وحدة الصانع مطلقا بدليل انتفاء الفساد في الماضي لانه اذا ثبت انتفاء التعدد في الزمان الماضي يكون ما جاء به التعدد في الحال والاستقبال حادثا والحادث لا يكون الها فلا يكون ما جاء به التعدد الها فيكون الصانع واحدا قوله قدماء المتكلمين اه يعني ان ما وقع في كلام البعض من الحكم بترادف الواجب والقديم مستقيم بان يكون المراد به التساوي في الصدق دون ما هو المشهور من الاتحاد في المفهوم فان قدماء المتكلمين قد يريدون بالترادف التساوي في الصدق حيث ذكر الشيخ ابو المعين ان الايمان والاسلام من الاسماء المترادفة بمعنى انه يصدق كل منهما على الاخر مع ان لكل منهما مفهوما على حدة وما قيل من انه يحتمل ان يكون لكل منهما او لاحدهما معنيان احدهما مشترك بينهما والاخران متغايران والترادف باعتبار المشترك وعدمه باعتبار المتغايرين فالتباين ليس على ما ينبغي لمجرد احتمال اذ ليس في عبارته ولا في عبارة القوم ما يشعر بكونهما من الالفاظ المشتركة قوله يرد على ظاهره اه اي يرد على ما هو المفهوم من ظاهر هذا التصريح من ان وجود الصفات كوجود الواجب مقتضى ذاتها من غير احتياج الى شيء فيرد عليه ان كل صفة محتاجة في وجودها الى موصوفها فكيف يكون واجبة لذاتها قوله وسيجيء تاويله اي تاويل التصريح المذكور وهو ان المراد من كونها واجبة لذاتها انها لذات الواجب تعالى بمعنى ان ذاته تعالى كافية في اقتضائها من غير احتياج الى امر وقال انه تعالى موجب في صفاته لئلا يلزم كونه محل الحوادث ولا شك ان الواجب الذاتي بهذا المعنى اعني عدم الاحتياج الى الغير لا ينافي احتياجها الى موصوفها فحينئذ لا يرد ما ذكر وهذا حاصل ما نقل عنه لكن لا يرد عليه ما طعنه لان معنى كون الشيء موجودا بذاته ان لا يحتاج الى الغير في وجوده اصلا لا بمعنى عدم الاحتياج الى الغير اصلا فيكون الصفات واجبة لانها ليست غير الذات انتهى كلامه انت خبير بان هذا لنا ولهم عدم

تامية فی نفسه لتوقفه علی القول بان الایجاب لیس نقصا فی صفاته وبان قولهم علة الاحتیاج هو الحدوث دون الامکان انما هو فی غیر الصفات وان قولهم کل ممکن حادث انما هو فیما اذا کان صادرا بالقصد والاختیار وکل ذلک تخصیص فی احکام العقلیة مع عدم تحمل العبارة لہ لان ضمیر قوله لذاته راجع الی الموصول فی الواجب وکان حمل الله علیه لجعله واجبا لذاته کذلک تحمل الصفات علیها لجعلها واجبة لذاتها بلا تفاوت ولا یطابقه الاستدلال المذکور فان قوله لکان جائز العدم فی نفسه صریح فی ان المراد ان کل ما هو قدیم فهو واجب لذاته بمعنی ان ذاته وحقیقته یقتضی لوجوده من غیر احتیاج الی شئ اصلا اذ جواز العدم فی نفسه انما یقابل الوجوب بهذا المعنی قوله هذا یدل علی ان وجوده الخ یعنی ان قولهم ان الحدث ما یتعلق وجوده بایجاد شئ آخر یدل علی ان الصفات القدیمة لا یتعلق وجودها بایجاد شئ لعدم کونها محدثة وهذه جهالة بینة فان بداهة العقل حاکمة بان الصفات محتاجة فی وجودها الی موصوفها فان قلت ما یحکم بالضرورة هو احتیاج الصفة الی وجود الموصوف لا الاحتیاج الی ایجاده والا لزم کون الصفات مخلوقة فلا یلزم الجهالة قلت لیس المراد بالایجاد ههنا الاخراج من العدم الی الوجود فانه غیر لازم من الاحتیاج الی المخصص لا مدخلیة فی الوجود هذا بل اقتضاء الوجود ولا شک ان وجود الصفة متعلق باقتضاء الموصوف وجود هذا ویرد علی الاستدلال بحث قوی وهو ان الاحتیاج الی اقتضاء المخصص وجوده لا یستلزم الحدوث بمعنی سبق العدم علیه الذی هو مناف للقدم بمعنی عدم المسبوقیة بالعدم لجواز ان یکون ذلک الاقتضاء بطریق الایجاب وما ذکروا من ان کل ما هو محتاج فی وجوده الی الشئ فهو مسبوق بالعدم لیس بصحیح علی اطلاقه بل فیما اذا کان صادرا عنه بالاختیار والتمسک بان کل ما سوی الله حادث فی المحتاج الی الحادث حادث لا یجدی نفعا لجواز ان یکون المخصص مراعی ان فیا قال بعض الفضلاء الجهالة البینة انما یلزم اذا کان محمولا علی ظاهر کلامهم اما اذا کان محمولا علی التاویل المذکور ویکون المراد لو لم یکن واجبا لذاته ای لذات الواجب لکان محتاجا الی مخصص مباین مفارق فیکون محدثا اذ لا نعنی بالمحدث الا ما یکون محتاجا فی وجوده الی ایجاد شئ آخر مغائر له والصفات لیست غیر الذات فلا یکون محدثة فلا تلزم الجهالة البینة اذ لا یلزم منه ان لا یتعلق وجودها بایجاد شئ اصلا انتهی کلامه ولا یخفی علیک ان هذا التوجیه مع استلزامه استدراک قوله والا لکان جائزا فی نفسه بل یابی عنه ومع ورود الاعتراض السابق علیه یرد علیه انا لا نسلم انه لو لم یکن واجبا لذاته تعالی لکان محتاجا الی المخصص مباین مفارق لم لا یجوز ان یکون محتاجا الی ما لیس غیر الذات ولا عینه کان یکون قدیما صادرا عن ذات الواجب تعالی بتوسط صفة واجبة لذاته ثم فلا یلزم حدوثه ولا کونه واجبا لذاته تامل فانه مطارح الاذکیاء قوله وان قالوا الخ یعنی ان قالوا فی دفع الجهالة المذکورة

كل ما هو قديم فهو واجب لذاته القديم بالذات وهو لا يكون محتاجا الى الشيء اصلا والصفة القديمة ليست
بقديمة بالذات بل محدثة بالذات لاحتياجها الى موصوفها فيكون داخلة في كون وجودها متعلقة بايجاد شيء
فلا يلزم الجهالة ويرد عليهم انه لا يثبت حكمهم بان الصفات واجبة بالذات لعدم كونها قديمة بالذات قوله واما
الاعراض الخ يعني واما ما قالوا من ان الاعراض غير باقية لان بقاءها يستلزم قيام المعنى بالمعنى لان بقاءها غير هالكة لانفكاكها
عنها في حال الحدوث فانها في اول زمان الحدوث موجودة وليست بباقية ضرورة ان البقاء انما يحصل في زمان الثاني
لانها عبارة عن الوجود في الزمان الثاني واستمراره على ما سيجيء في الشرح قوله لكن يرد ان البقاء الخ يعني يرد على
قوله بان بقاء الصفة نفسها انه ان اريد بكونه نفسها الاتحاد في المفهوم فذلك مما لا يخفى فساده لان البقاء يضاف
الى الصفة فيقال بقاء العلم والقدرة فكيف يكون نفس المضاف اليه بحسب المفهوم وكذا يقال صفة باقية وصفة
الباقي يقتضي زيادة البقاء كالعالم يقتضي زيادة العلم وان اريد به عدم الزيادة في الوجود الخارجي بمعنى انه ليس
في الخارج بمعنى انه ليس في الخارج امر وراء الصفة يسمى بالبقاء بل هو امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة
وجودها الى الزمان الثاني فلا شك في صحته لكن لم يجوزوا نفسية البقاء بهذا المعنى في الاعراض ولم يقولوا بان
الاعراض باقية ببقاء هو نفسها بمعنى انها ليست في الخارج الا الاعراض اما البقاء فليس امرا موجودا في الخارج زائدا
حال الاعراض فيها كحلول السواد في الجسم بل هو امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة وجودها الى الزمان الثاني حتى لا يلزم
القول بتجدد الاعراض في كل آن الذي هو مصادم لمشاهدة الحس وكونها منفكة عن البقاء حال الحدوث
وحصول الاتصاف به بعده انما يفيد الزيادة في العقل لا في الوجود الخارجي بان يكون للاعراض وجود وللبقاء
وجود آخر ايضا فان تجدد الاتصاف بصفة لا يقتضي كونها موجودة في الخارج لجواز تجدد الاتصاف بالامور الاعتبارية
التي لا تحقق لها في الخارج كمعية الباري تعالى مع الحوادث فانه متصف به مع عدم كونها موجودة في الخارج والا لزم كونه
محل الحوادث تامل فانه دقيق قوله على ما سيجيء في التكوين حيث قال من قال ان التكوين عين المكون المراد
ان الفاعل اذا فعل شيئا فليس ههنا الا الفاعل والمفعول واما المعنى الذي يعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحو
ذلك فهو امر اعتباري يحصل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس امرا محققا مغايرا للمفعول في الخارج قوله
ينبغي ان يتصور الواجب الخ يعني قد علم مما سبق ان الواجب محدث لجميع اجزاء ما سواه فاذا تصور بعنوان انه محدث
لجميع ما سواه على النمط البديع والنظام المحكم علم ثبوت الصفات المذكورة بالبداهة فان كون الاثر على النمط البديع
يدل على العلم وكونه حادثا يدل على القدرة والارادة وكونه عالما قادرا يدل على الحياة فلا يرد ما يقال ان الحلة

على النمط البديع انما يدل على اتصافه بالصفات المذكورة اذا كان بلا واسطة لكن يحتمل ان يكون
بواسطة مختار صادر عنه بطريق الايجاب من غير قصد وارادة كما هو مذهب قدماء الفلاسفة حيث
ذهبوا الى ان العالم صادر عنه من غير قصد بتوسط حركة الرب تعالى ويكون ذلك الوسط قادرا مريدا عالما حيا دون الواجب
لان الايجاب بلا قصد لا يدل على ثبوت العلم لا على غيرها كما لا يخفى وانما قيدنا الايجاب بلا قصد لان الايجاب بتوسط
كما هو مذهب المتاخرين من الفلاسفة حيث ذهبوا الى انه فاعل مختار بمعنى انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكن الشرطية
الاولى لازمة الوقوع والثانية ممتنعة بالنسبة الى ذاته لا يدل على نفي الصفات المذكورة ولذا اثبتوها وقالوا انها عين الذات
قوله لان ذلك اه متعلق بقوله لا يرد يعني لا يرد ما يقال لان ذلك الوسط من جملة العالم ضرورة كونه ما
سوى الله تعالى اذ لا يجوز ان يكون صفة من صفاته فيكون حادثا لحدوث العالم بجميع اجزائه فلا يصدر عن
القديم بالايجاب لان اثر الموجب القديم لا يكون حادثا قوله ولا يخفى اه يعني ولا يخفى ان هذا الجواب انما يتم اذا بين ان
ما سوى الله تعالى حادث ولم يقتصر على بيان حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات لكن لم يثبت فيما سبق فيجوز ان يكون
ممكنا من الممكنات غير معلوم الوجود والحدوث كالمجردات مثلا صادرا عنه بطريق الايجاب مختارا لحدوث العالم
قوله ثم انا عند اه يعني انما عبر الشارح النمط البديع والنظام المحكم لان له مدخلا في بديهة الحكم والا فيمكن ان
يستدل بحدوث العالم على القدرة والاختيار لان اثر الموجب القديم لا يكون حادثا بثبوت القدرة والاختيار
على ثبوت العلم فان صدور الفعل بالقصد والاختيار لا يتصور الا مع العلم وثبوتهما على ثبوت الحياة لانه لا معنى للحياة
الا صفة توجب صحة العلم والقدرة قوله وظ كلام الشارح اه يعني ان ظاهر كلام الشارح يدل على ان تصور الواجب
بالعنوان المذكور يوجب ثبوت السمع والبصر ايضا بديهة لكن فيه تامل اذ لا دلالة للآثار على وجه الافتقار عليهما
اذ يكفي في ذلك العلم بالمسموعات والمبصرات واجيب بان المراد بالسمع والبصر ادراك المسموعات والمبصرات اذ المقصود
ههنا بيان جريان هذه المشتقات عليه تعالى واما ان مباديها موجودة متغايرة فذلك مطلب آخر يجيء بعد هذا
في قوله وصفات ازلية وهي العلم اه قوله وعلى هذا اه ظ كلام المحشي يدل على ان هذا المنع ليس مصرحا في عبارة
الشارح وليس كذلك فان المعنى ههنا بمعنى ما يقابل الذات وهو بهذا المعنى لا يطلق الا على الامر الموجود فالمعنى هذا
مبني على ان بقاء الشيء امر موجود زائد على وجوده وفي قوله والحق ان بقاء الشيء اه اشارة الى كلام المعترض اذ كونه
عبارة عن عدم الزوال يدل على انه امر عدمي ليس بموجود ولكن حقيقة الوجود بالنسبة الى الزمان الثاني يدل على انه
الوجود لكن العقل باعتبار نسبته الى الزمان الثاني يعبر عنه بالبقاء اللهم الا ان يقال المقصود نفيه ... ههنا

كلام الشارح قوله يعني ان تغايرها يعني قوله كما في صفات الباري اشارة الى تفسير القيام بالتبعية في التحيز غير جار في قيام صفات الواجب بذاته تعالى لكونه تعالى متحيزا ودفع هذا بان عدم جريانه لا يضره لانه تعريف لقيام الاعراض والصفات ليست باعراض قوله هذا رد اجمالي يعني انه نقض اجمالي للدليل الذي اوردوه على امتناع بقاء الاعراض وتقريره ان وليكم بجميع مقدمات فاسد لانه يستلزم المحال اعني مخالفة الضرورة قوله لان اصحابنا جعلوا الخ نقل عن محصله انه لما كان بقاء الاجسام ضروريا مع جواز عدم بقائها عند الحكم كان الحكم ببقاء الاعراض ايضا ضروريا مع جواز عدم بقائها اذ احتمال عدم البقاء موجود في الاعراض والاجسام ولا تفرقة بينهما بجعل احدهما باقيا بالضرورة عند العقل والاخر غير باق ومراد على التفرقة فاسد انتهى كلامه اقول يمكن بيان التفرقة بان عدم بقاء الاجسام ابعد عند العقل بل محال لانه يستلزم سقوط التكليف والقصاص والجزاء بخلاف عدم بقاء الاعراض اذ لا بعد في تجددها فلذا جعل الاصحاب الحكم ببقاء الاجسام ضروريا يحكم به بداهة العقل دون الحكم ببقاء الاعراض بل جعلوه من احكام الحس والحس لا يميز بين الامثال لكمال التميز كما في المتن قوله فيلزم ان يكون الخ اي فلو كان لو جسم جوهر يلزم ان يكون ممكنا هف ويلزم ان يزيد وجوده الخاص على ماهيته لان وجودات الممكنات زائدة على ماهياتها عندهم مع ان وجوده الخاص عين ماهيته كما قالوا فلا يرد ما قيل ان الوجود المطلق زائد في الواجب ايضا وهو عينه هو وجوده الخاص قوله للقطع بتغاير المفهومات فان الله علم للجزئي الحقيقي والواجب معناه ما يكون وجوده من ذاته والقديم ما لا يكون مسبوقا بالعدم قوله وايضا الخ اي يرجح ايضا ان لا يعتبر الاذن بالشيء اذ يعتبر ان فيه احتمال ان يكون ذلك المراد واللازم هو مجيء النقص ولا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا لاحتمال عدم اطلاعنا على وجه ايهامه فالتوقف واجب احتياطا لعظم الخطر في ذلك كما هو مذهب الشيخ الاشعري ومتابعيه اعلم انه لا كلام في جواز اطلاق اسماء الاعلام الموضوعة في اللغات بل انما النزاع في الاسماء المأخوذة من الصفات والافعال فذهب المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل على اتصافه تعالى بصفة وجودية او سلبية جاز ان يطلق عليه تعالى اسم يدل على اتصافه تعالى بها سواء ورد بذلك اذن الشرع او لا وكذا الحال في الافعال وقال القاضي ابو بكر منا كل لفظ دل على معنى ثابت فيجوز اطلاقه عليه بلا توقيف اذا لم يكن موهما لما لا يليق بذاته تعالى وقد يقال لا بد مع نفي ذلك الايهام من الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق بلا توقيف وذهب الشيخ ومتابعوه الى انه لا بد من توقيف وهو المختار وذلك الاحتياط احترازا عما يوهم باطلا لعظم الخطر في ذلك فلا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا بل لا بد من استناد الى اذن الشرع كذا في الشرح المواقف قوله ولا شك في جواز الخ

وكذا في جواز اطلاق الجواد عليه مع عدم جواز اطلاق السخي الذي يرادفه ولكن لا يجوز اطلاق العالم
علم جواز اطلاق العارف والفقيه والعاقل والفطن لان المعرفة قد يراد بها علم يسبقه غفلة والفقه فهم غرض
من كلامه وذلك مشعر بسابقية الجهل والعقل منع ما لا يليق من الاقدام على ما لا ينبغي ماخوذ من عقال الابل منعه من الذهاب الى
ما لا ينبغي والفطانة سرعة الادراك فتكون مسبوقة بالجهل قوله وقيل الطبيب الخ اي قيل في بيان وجه النظر ان الا
الاذن بالشيء اذن بما يرادفه فان الطبيب لا يطلق عليه تعالى مع جواز اطلاق الشافي قوله لكن بعضهم في التحري الخ
وانه عم لفظ التحري في ان معناه قسمة الشيء او اجزائه قال بعض الفضلاء ذلك يعني في الاكثار اذ هو
عن طلب البصيرة وزوال الجهالة التبعض في التحري فانه بمعنى مطلق الاجتهاد انتهى كلامه ولا يخفى انه لا يرد
هذا الا ان يكون ذلك معنى التحري لغة بناء على ما فسرها الشارح لا عبارة الاتحاد فيها حيث قال وانه
المحاولة اليها متبعضا او متجزيا قوله لان معنى ما هو الخ تعليل لقوله اي يجانسه الاشياء يعني انما فسر الماهية بالجنس
لان معنى ما هو سوال عن الجنس والماهية المنسوب الى ما اعني ما يقع جوابا عنه وهو الجنس فيكون المعنى ولا يوصف بما
جب ولا يقال انه يجانس لشيء من الاشياء قوله صرح به السكاكي يعني صرح السكاكي وغيره بان ما للسوال عن الجنس
قال في المفتاح واما السوال عن الجنس تقول ما عندك بمعنى اي الاجناس عندك وجوابه انسان او
فرس او طعام وكذلك تقول ما الكلمة وما الاسم وما الفعل وما الحرف وما الكلام قوله وهذا
الذي نفي عنه اي وانما حمل كلمة ما على معنى اي جنس من الاجناس مع ان لها معنى اخر ايضا مثل السوال عن الحقيقة
المختصة بالشيء على ما ذكره السيد الشريف في شرح المفتاح في بيان قوله تعالى وما رب العلمين فقال
السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين انه يحتمل ان يكون فرعون قد سال بما عن حقيقته الخاصة ذاته تعالى
قال انها شيء على الاطلاق وتفتيشا عن حقيقته الخاصة ما هي واجاب موسى عليه السلام بالوصف تنبيها على ان
تلك الحقيقة محجوبة عن عقول البشر والسوال عن الوصف على ما ذكره في المفتاح حيث قال ويسال بما عن الوصف
تقول ما زيد وجوابه الكريم ونحوه لانه المعنى الذي نفي عنه نعم لاستلزامه التركيب المنافي للوجوب واما السوال عن الحقيقة
المختصة والوصف فانه لا يتعلق غرضنا بنفي ذلك بل هو متصف به عند المتكلمين وانما قال غرضنا لان الفلاسفة
يتعلق بذلك في الجملة حيث لا يوصف بالحقيقة عندهم والاوصاف المتغايرة لوجوده تعالى فان الواجب عندهم
هو الوجود المجرد وفسر الفاضل الجلبي قوله مثل السوال عن الحقيقة بالحقيقة النوعية ويخدشه انه ليس معنى مغايرا للاول بل هو داخل
فيه لان المراد بالجنس الجنس اللغوي قوله لكن يرد ان يقال الخ يعني انه يقال التقريب ليس بتام لان المعنى الم

المفسرة باى جنس من الجناس هو الجنس اللغوى بمعنى الامر الشامل لا الجنس المنطقى اى المقول على المختلفين
بالحقائق على ما يدل عليه ما نقل من المفتاح والجنس اللغوى اعم لشموله للحقيقة النوعية ايضا فانهم يعدون النبي
جنسا واذا كان المعتبر فى المجانسة الجنس اللغوى الشامل للانواع الحقيقية فلا يلزم من اتصافه تعالى بالمجانسة اللغوية
التركيب فى ذاته لجواز ان يكون له تعالى حقيقة بسيطة ولا يكون له فصل مقوم فان قيل اذا كان له حقيقة نوعية
بسيطة فلا بد له من تعين غيره عما يشاركه فيلزم التركيب فى هويته لان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز
ان يكون ذلك التعين امرا عدميا غير داخل فى هويته تعالى فتامل واجاب بعض الفضلاء عن الاعتراض المذكور بان المراد
بالمجانسة المجانسة بالمعنى العرفى اى المشاركة فى الجنس الاصطلاحى ولا شك ان ثبوت الجنس الاصطلاحى له تعالى
يستلزم التركيب فى ذاته تعالى لا بالمعنى اللغوى وهو المشاركة فى الجنس اللغوى حتى يرد ما ذكره بقرينة قوله
التمايز بفصول مقومة واما قوله لان ما هو اه فهو اشارة الى بيان المناسبة بين المعنى العرفى واللغوى لان هذا
مراد ويؤيده ما سياتى من قوله ولا يماثله شئ فتامل قوله يعنى ان البعد امتداد الا يعنى ان كلمة او ليست للشك
المنافى للتعريف بل لتقسيم المحدود فالحاصل ان البعد امتداد وله نوعان احدهما القائم بالجسم وهو الجسم التعليمى والثانى
الامتداد المجرد عن المادة القائم بنفسه بحيث لو لم يشغله الجسم لكان خلاء وهذا النوع انما عند من يقول بوجود
الخلاء اى البعد المجرد الذى يشغله الجسم والخلاء وان كثر اطلاقه على المكان الخالى عن الشاغل لكن قد يطلق على هذا
المعنى ايضا كما وقع فى هداية الحكمة حيث قال المكان اما الخلاء او السطح واما عند القائلين بانه هو السطح الباطن من الجسم الحاوى
المماس للسطح الظاهر من المحوى المنافين لوجود البعد المجرد فالبعد النوع الاول فقط اعنى الامتداد القائم بالجسم قوله
وهذا التعريف اه يعنى تعريف البعد بالامتداد القائم بالجسم او بنفسه انما هو البعد الموجود الذى اثبته الحكماء حيث قالوا بوجود
المقدار اذ القسمان انما يتصور فيه واما تعريف البعد بالموهوم الذى هو لا شئ محض كما هو مذهب المتكلمين النافين للمقدار فيعرف بالمقايسة
عليه بان يقال البعد امتداد موهوم مفروض بالجسم او فى نفسه صالح لان يشغله الجسم وينطبق عليه بعده الموهوم
قوله وهذا مبنى على وجود الحيز يعنى لزوم قدم الحيز انما هو عند من يقول بوجود الحيز كما هو مذهب الحكماء
الحدوث انما يكونان من صفات الوجود واما عند المتكلمين القائلين بانه موهوم محض فلا يلزم من كونه فى الازل قدمه فلا
يتم استدلالهم على مذهبهم فلا يكون دليلا تحقيقيا ولو اريد بالقدم ههنا معنى الازل فاستحالة الازلية للعدوم
كيف وان الاعدام الازلية غير متناهية قال الفاضل المحشى ولعل الشارح اراد بقدم الحيز ازليته وهذا ايضا محال فى حقه
تعالى اذ يلزم ان يكون للحيز وضع معين ازلى يشار اليه بالاشارة الحسية وان كان امرا وهميا وان يكون الواقع فيه

وهو في الازل وكل ذلك محال عليه تعالى او اراد بتقدم الحيز تقدم المتحيز وهو ممنوع عند المتكلمين اذ يلزم منه تناهي الكون
الحيز المتناهية في الازمنة الماضية الغير المتناهية ويبطله برهان التطبيق انتهى كلامه ويرد عليه انه لا يلزم الوجود الكل
يستند اليه بالاستقلال الحصة وان الاحتياج الى الامر العدمي بنا و وجوبه الذاتي محال ان يكون مقتضى ذاته كسائر
صفات وعلى تقدير التسليم لا حاجة الى التطويل بل يكفي ان يقال انه تعالى ليس بمتحيز والا لزم احتياجه الى الحيز وهو
ينافي الوجوب والا لانه يلزم تناهي الاكوان الغير المتناهية لجواز ان يكون له تعالى كون واحد في الحيز مستمر
من الازل الى الابد انما يلزم لو كان من قبيل الاعراض الحادثة التي لا تبقى زمانين قوله ثم كون من الاعراض
الحسية الخ يعني على ما مر من ان المتكلمين ذهبوا ان من الاعراض الحسية باسرها الا ١٣٦ ثم قالوا بوجود ذاته
الاكوان الاربعة الحركة والسكون والاجتماع والافتراق قوله هذا الترديد اه دفع لما يتوهم من ان الترديد المذكور
غير فيراد به تصور بان الشيء جوهر او عرض في جميع المذاهب كما يتوهم الرجوع الى معناه وحاصل الدفع ان هذا الترديد لا يرتبط
على جميع التقادير المتحيز عند العقل ... وهذا شيء احد وكان قيل انه ترديد بالنسبة الى المعنى اللغوي للتحيز اذ هم يطلقونه على
ولا ... يقال ... للمستوي على الكرسي قوله لان هذا الدليل اي هذا الدليل على وجه قرره الشارح مبني على تناهي الابعاد
قلت ذلك لانه لو قرر بانه اما ان ينقص عن الحيز فيكون متناهيا او يساويه او يزيد عليه فيكون متحيزا لا يكون مبنيا عليه
كما لا يخفى قيل ان الدليل المذكور مبني ايضا على ان الجزء لا يتجزى لانه متركب عنه غيره ولانه احقر الاشياء واصغرها
فيجوز ان يكون ناقصا من الحيز ولا يكون متناهيا اذ التناهي من خواص المقدار والجوهر الفرد لا مقدار له قوله
... حاصله منع الملازمة يعني لا نم انه لو اتصف بجزئه بصفات الكمال يلزم تعدد الواجب ... لان اتصافه بالعلم
والقدرة واجبيتهما لا يستلزم الا اتصافه بوجوب الوجود حتى يلزم ما ذكر بل بعض الا ... ضعف ...
الملازمة الثانية يعني لا نم انه لو لم يتصف بجزئه بجميع صفات الكمال يلزم نقص الواجب وحدوثه وانما يلزم لو لم
يتصف المجموع ايضا وفيه ان نقص الجزء يستلزم حدوثه وبحدوث الجزء يستلزم حدوث الكل انتهى كلامه اقول
كون عدم الاتصاف ببعض الصفات نقصانا بالنسبة الى الجزء ممنوع لا بد له من دليل وعلى تقدير التسليم ثبوت ان
نقص الجزء يستلزم حدوثه موقوف على ما اشتهر من ان النقصان من سمات الحدوث وان وجوب الوجود مستلزم
لكل كمال ومستلزم لعدم النقصان لكن لم يقم عليه دليل يعتد به قوله ويرد عليه اثبات الملازمة الممنوعة يعني ادلة صفات
الكمال جميعها على ان يكون الالف واللام للاستغراق ولا شك ان الاتصاف بجميع صفات الكمال يستلزم تعدد
الواجب لان من جملة تلك الصفات وجوب الوجود بل هو الاصل بالنسبة اليها فان قيل على هذا لا يكون الشرطية

الثانية صحيحة اعني قوله لو لم يتصف بصفات الكمال يلزم النقص والحدوث كان في الايجاب الكلي يستلزم
السلب الجزئي ولا يلزم من انتفاء بعض صفة الكمال الحدوث لجواز ان يكون متصفا بالوجوب قلت فيلزم
تعدد الواجب وقد عرفت بطلانه وقال بعض الفضلاء هذا مبني على ما قيل انه اذا لم يكن متصفا بجميع صفات
الكمال لا يكون واجبا لان الوجوب معدن لكل كمال ومبعد كل نقصان فيكون حادثا لانه ح يكون ممكنا وكل ممكن
حادث وقد عرفت ما فيه آنفا قوله وايضا صفة الكمال الخ توجيه اخرى لاثبات الملازمة يعني ان صفات الكمال هي العلم
التام والقدرة التامة ونحوهما لا مطلق القدرة والعلم مثلا وهي صفات لا توجد الا في الواجب قوله يريد بهذا
التصريح الخ يعني ان مقصد الشارح من قوله وقد صرح الى تصريح صاحب البداية في كتابه ان قرئ بصيغة المعلوم او
تصريح القوم ان قرئ على صيغة المجهول بان المماثلة انما تثبت بالاشتراك من جميع الوجوه يناقض قوله فلا يماثل
علم الخالق بوجه من الوجوه فانه يدل على ان الاشتراك بين الشيئين في بعض الوجوه كاف في مماثلتهما ووجه التوفيق
ان المراد بالاشتراك من جميع الوجوه فيما به المماثلة هنا ويمكن ان يكون معنى قوله فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه
المبالغة في نفي المماثلة يعني انه ليس لاثبات المماثلة وجه اصلا فيكون قوله وقد صرح بيانا او تائيدا لقوله لا انه آل
والمعنى فلا يكون لاثبات المماثلة وجه اصلا والحال انه صرح بانها انما تثبت بالاشتراك في جميع الاوصاف قوله
يرد عليه انه يجوز الخ يعني ان الظاهر ان المراد بالشيء الموجود على ما هو المتعارف بينهم ثم يرد عليه انا لا نم انه لو خرج عن
علمه شيء يلزم النقص والافتقار لجواز ان يكون بعض الاشياء مما يستحيل تعلق العلم به لعدم كونه قابلا له
كذات الواجب مثلا عند من يقول بانه لا يعلم ذاته لان العلم يستدعي المغايرة بين العالم والمعلوم كما ان القدرة
لا تتعلق بالممتنعات لعدم كونها قابلة لها ولا يلزم النقص والافتقار وبما حررنا اندفع ما قال الفاضل الچلپي يرد عليه
ان المراد شمول العلم بالنسبة الى جميع الموجودات فان الشيء عندنا الموجود ولما ثبت عندنا قادرية الواجب وان جميع الموجودات
صادرة عنه بطريق الاختيار والايجاد بالاختيار يستدعي العلم السابق بالضرورة فلا نقض بالمادة التي ورد با[illegible]
لان كل ما يوجد يجب تعلق علمه به لان تعلق القدرة انما يستدعي العلم السابق بالامور الموجودة التي يتعلق بها القدرة
اعني الممكنات دون الواجب هذا ولو حمل الشيء في عبارة المتن على ما يصح ان يعلم ويخبر عنه اما الممكن يرد ما ذكره الچلپي لكن
لا يحصل الرد على الدهرية القائلين بعدم تعلق علم الله بذاته لانه غير داخل في الممكن وليس مما يصح تعلق العلم
عندهم ومما يجب ان يعلم ان عبارة المتن قاصرة عن اداء المقصود بالنسبة الى العلم ان حمل الشيء على الموجود او الممكن
لان دائرة العلم اوسع مما ذكر لشموله الممتنع ويستلزم ان يكون الممتنعات متعلقة للقدرة ايضا لان ما يصح ان يعلم

قوله لا يعلم الجزئيات يعني انه تعالى لا يعلم الجزئيات المادية سواء كانت متغيرة او لا كالاجرام الفلكية
على اشكالها من حيث انها جزئيات مانعة من فرض الاشتراك بين كثيرين لان ادراكها على الوجه المذكور لا يمكن الا
بالآلات الجسمانية والله تعالى منزه عن ذلك بل يعلمها من حيث هي كليات غير مانعة عن الشركة على ما هو
شان كل ما يحصل بطريق التعقل وهذا كما يعلم المنجم بان في ساعة كذا خسوفا فانه قد يعلم الخسوف الجزئي كالعلم
بوجه الجزئي الا انما علم لا يمنع العقل بمجرد تصوره عن حمله على خسوفات متعددة وان كان في الخارج لا يصدق
الا على ذلك الخسوف بل لا بد في ذلك من المشاهدة والاحساس وانما يحصل ذلك بعد ذلك الخسوف وهذا
التعقل مستمر قبله وبعده فحاصل مذهب الفلاسفة ان الله يعلم الاشياء كلها بطريق التعقل لا بطريق التخيل
والاحساس لعدم الآلة فلا يعزب عن علمه تعالى مثقال ذرة في الارض ولا في السماء لكن لما كان علمه تعالى
بطريق التعقل لم يكن ذلك مانعا عن وقوع الشركة ولا يلزم من ذلك ان لا يكون بعض الاشياء معلوما لله تعالى عن
ذلك بل ما يدركه على وجه الاحساس والتخيل يدركه تعالى على وجه التعقل فالاختلاف في طريق الادراك لا في
المدرك هذا ما افاده العلامة الدواني في تصانيفه واليه اشار المحقق الطوسي في شرح الاشارات والمشهور
من مذهبهم انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة من حيث انها جزئيات بل على الوجه الكلي واما الجزئيات الغير المتغيرة
فيعلمها من حيث انها جزئيات ووجهه بعض الافاضل بان معناه انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة بخصوصية تغيرها بحسب
الازمنة بانها واقعة الآن وغدا او امس فانه لو كان علمه كذلك فاما ان يتغير العلم بتغير المعلوم فيلزم تغير
ذاته تعالى من صفة الى صفة وان لم يتغير يلزم الجهل بل يعلمها بحيث لا مدخل للزمان بحسب الاوصاف الثلثة وهذا
العلم يكون مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات وتوضيحه انه تعالى لما لم يكن مكانيا كان نسبته الى جميع الامكنة
على السواء فليس بالقياس اليه قريب وبعيد ومتوسط كذلك لما لم يكن زمانيا كان نسبته الى جميع الازمنة على
السواء فليس بالقياس اليه بعضها ماضيا وبعضها حاضرا وبعضها مستقبلا وكذا الامور الواقعة في الزمان فالموجودات
من الازل الى الابد معلومة له كل في وقته وليس في علمه كان وكائن وسيكون بل هي حاضرة عنده في اوقاتها
بلا تغير اصلا فعلى هذا يكون قولهم انه لا يعلم الجزئيات راجعا الى ان علمه تعالى ليس زمانيا هذا لكن قال الكاتي
ان اللائق باصولهم انه تعالى لا يعلم الجزئيات المادية سواء كانت متغيرة او لا لما يلزم في الاول من تغير العلم وفي الثاني
من الاحتياج الى الآلة الجسمانية وبالجملة ليس مرادهم ما توهم البعض ان علمه تعالى محيط بطبايع الجزئيات
واحكامها دون خصوصياتها واحوالها هذا خلاصة الكلام الملتقط من فوائد علماء الكلام قوله المباني الجسمانية

هو القدرة اه يعني ان للقدرة معنيين احدهما صحة الفعل والترك اي يصح منه الايجاد وتركه وليس شيء منهما لازما للذات بحيث يستحيل الانفكاك عنه والى هذا ذهب المليون وهو مناف للايجاب تابيهما ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وهذا المعنى متفق عليه بين الفريقين الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشية الفعل الذي هو الفيض والجود لازمة للذاته كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية زعما منهم ان تركه نقص فيستحيل الانفكاك عنه فمقدم الشرطية الاولى واجب صدقه ومقدم الثانية ممتنع الصدق وكلتا الشرطيتين صادقتان في حقه تعالى اذ صدق الشرطية لا يستلزم صدق طرفيها ولا ينافي كذبهما وهذا المعنى لا ينافي الايجاب فان دوام الفعل وامتناع الترك بسبب الغير لا ينافي الاختيار بالنسبة الى الذات كما ان العاقل اذا لم يغمض عينيه مع ارادة الرؤية قصدا وعزما فالرؤية مع عينيه لقصد العزم فيها من غير تخلف مع انه يفعله باختياره وامتناع ترك الاغماض بسبب كونه عالما بضرر الترك لا ينافي الاختيار فما ظنك بمن يكون علمه عين ذاته قوله متفق عليه بين الفريقين قد يقال كون القدرة بهذا المعنى متفقا عليه محل بحث لان مشية الله تعالى عندهم عبارة عن علمه تعالى بالاشياء على النظام الاكمل على ما صرح به في شرح المواقف في بحث ارادة الواجب تعالى فمعنى قولهم ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ان علم فعل وان لم يعلم لم يفعل ولما كان العلم لازما للذاته تعالى كان طرف الفعل لازما للذاته وهذا معنى لزوم مقدم الشرطية الاولى لازم له وعند المتكلمين عبارة عن القصد فمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ان قصد فعل وان لم يقصد لم يفعل ولما لم يكن تعلق القصد لازما للذاته لم يكن شيء من الطرفين لازما للذاته وهذا معنى عدم لزوم الشرطية الاولى فلا يكون الاتفاق بين الفريقين الا في اللفظ قوله هذا انما يدل على زيادة اه يعني ان مدلول المشتق ليس الا المفهوم الحدثي الذي هو من جملة النسب والاعتبارات كالعالمية والقادرية مثلا وصدق المشتق انما يدل على زيادة ذلك المفهوم الحدثي ولا كلام في زيادته على ذات الواجب انما الكلام والنزاع في زيادة حقيقة ذلك المفهوم وما يصدق هو عليه على ذاته بمعنى انه كما ان في حقنا انكشاف الاشياء ليس بمجرد ذواتنا بل يحتاج الى صفة زائدة هي العلم فهل في حق الواجب كذلك الامر ام ذاته تعالى كاف في ذلك الانكشاف ويترتب على ذاته البحت ما يترتب على صفة العلم فينا وكذا الحال في سائر الصفات ولا شك ان ثبوت المشتق لا يدل على ذلك فمنشأ هذا الوجه عدم الفرق بين مفهوم الشيء وحقيقته قوله ان اراد اقتضاء ثبوت اه يعني ان اراد بان ثبوت المشتق للشيء يقتضي ثبوت ماخذ الاشتقاق له انه يقتضي ثبوت الماخذ في نفسه في الخارج حتى يثبت كون الصفات موجودة فلا نسلم ذلك فان اتصاف ذاته تعالى بالواجب وبالموجود لا يقتضي وجود الوجوب والوجود اللذين هما ماخذهما في الخارج لانهما امران اعتباريان على ما حقق وان اراد انه يقتضي ثبوت الماخذ لموصوفه بمعنى ان صدق

المشتق تقتضي ان يكون ذلك الشيء متصفا بمأخذ الاشتقاق فمسلم لكن لا يتم غرضهم من اثبات وجود الصفات
لجواز ان يكون ذلك المأخذ من الامور الاعتبارية ويجوز اتصاف الشيء بالامور الاعتبارية في الخارج اجاب
عن بعض الفضلاء بان المراد هو الثاني والمقصود منه ان المعنى الذي دل عليه بادلة تلك الالفاظ قائم بذاته كما
زعمه المعتزلة من انه متكلم هو قائم بغيره واما ثبوته في نفسه فلكون الاوصاف المذكورة من الامور العينية
كالسواد والبياض ولما علم ثبوت هذه الاوصاف بموصوفه ان الواجب ليس عالما وقادرا بذاته مثل كون الدنو
مضيئا بذاته بحكم المقدمة السابقة علم بالضرورة ثبوتها في نفسه فكما ان اتصاف الجسم بالسواد يدل على ثبوت السواد
في الخارج اذ الوجود الرابطي في الامور العينية فرع الوجود النفسي فكذا الحال فيما نحن فيه انتهى وفيه ان كون هذه
الاوصاف من الامور العينية غير مسلم عند الخصم فبطل الترديد المذكور في كلام المحشي وتبيح اذ كلام الشارح
في الثاني لا يحتمل الاول اصلا وفيه انما يتم لو كان الضمير المجرور في له متعين الرجوع الى المشتق لكنه يحتمل ان يكون راجعا
الى المشتق فيحتمل كلام الشارح كلا الاحتمالين كما لا يخفى قوله وقد ادعوا اه تاييد لان غرضهم من ذلك اثبات
كون الصفات موجودة قوله لعل مرادهم اه يعني لعل مراد المعتزلة من قولهم عالم لا بالعلم انه ليس العلم صفة حقيقية
له بل اضافة وتعلق مخصوص بين العالم والمعلوم بها يتميز الاشياء وتنكشف عنده لا نفي العلم مطلقا حتى
يكون بمنزلة قولنا اسود لا سواد له فيكون راجعا الى ما ذهب اليه جمهور المتكلمين من انه تعلق مخصوص بها يصير العالم
عالما والمعلوم معلوما قوله قلت يأباه قولهم اه يعني يأبى عن ان يكون المراد ما ذكرنا انهم جعلوا العالمية لذاته تعالى فانها ليست
صفة حقيقية ايضا عندهم بل اضافة مخصوصة بها يصير العالم عالما والمعلوم معلوما قال في المواقف من العالمية
عندهم نفس تعلق الذات بالمعلومات فلو اثبتوا العلم بمعنى الاضافة لذاته تعالى لكان معنى العالمية الاتصاف
بهذه الاضافة لا نفس الاضافة فعلم انهم ينفون العلم رأسا ويجعلونه نفس الذات ويثبتون لذاته تعلقا
بالمعلومات يسمونه العالمية واعلم ان المراد بالعالمية ههنا على ما نقلناه عن المواقف وصرح به المحشي فيما بعد حيث قال
هو اضافة التمييز والانكشاف التي يسميها المعتزلة عالمية هو التعلق بين العالم والمعلوم ولم ينكره احد اذ انكاره لزم عنه
انكار كونه تعالى عالما واما العالمية التي هي حال فقد اثبتها ابو هاشم من المعتزلة والقاضي الباقلاني من الاشاعرة وقال
انها صفة لذات الواجب ليست موجودة ولا معدومة قائمة بموجود لها تعلق بالمعلومات وهي ليست بمرادة ههنا اذ هي ليست اضافة
بل ذات اضافة ولم يثبتها احد سواهما بما ذكرنا ظهر فساد ما قال الفاضل المحشي ههنا فانه مبني على عدم الفرق بين المعنيين فانظر
فيه وقيل في توجيهه ان اثبات العالمية ينبئ عما ذكرنا ان العالمية ايضا ليست صفة حقيقية له فلو كان المراد من قولهم

لا علم له نعم كون العلم صفة حقيقية له فالعالمية ايضا كذلك فلا وجه لتخصيص العلم بالنفي بهذا المعنى دون
العالمية اذ هما متساويتا الاقدام في ذلك تامل فيه ما اصفاه وع ماالله قوله وكذا قولهم عالم بالذات يعني يأبى
ما ذكر قولهم عالم بالذات وهو ظ و قولهم علمه عين ذاته وعالمية زائدة حيث جعلوا العلم عين ذاته في العالمية التي هي
تعلق مخصوص زائدة على ذاته اذ لو كان المراد انه ليس امرا حقيقيا زائدا على ذاته تعالى في الخارج والعالمية ايضا كذلك
فلا وجه لجعلها زائدة حيث جعلوا العلم عين ذاته والعالمية التي هي تعلق مخصوص زائدة فعلم انهم ينفون العلم مطلقا
ويجعلون العالمية معللة بذاته تعالى قوله فيه تامل اه اي في دلالة صنع الافعال المتقنة على وجود صفة العلم التي هي مبدا الانكشاف
والتمييز تامل اذ الصدور على وجه الاتقان انما يدل على ان فاعلها متصف بالاضافة التي هي الانكشاف والتمييز
وهي التي يسميها المعتزلة العالمية واما على اتصاف فاعلها بصفة اخرى التي هي مبدا لتلك الاضافة فلا ولذا قال
صاحب المواقف انه لا حجة على ثبوت امر سوى الاضافة التي بها يصير العالم عالما والمعلوم معلوما قال المحقق
الدواني في شرح العقايد العضدية اعلم ان مسئلة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من الاصول التي يتعلق بها تكفير
احد الطرفين وقد سمعت عن بعض الاصفياء انه قال عندي ان زيادة الصفات وعدمها وامثالهما مما لا يدرك الا
بالكشف ومن اسند الى غير الكشف فانما يرى له ما كان غالبا على اعتقاده بحسب الفطرة الفكرية ولا ارى باسا في اعتقاد احد طرفي
النفي والاثبات في هذه المسئلة قولهم ان يقولوا اي للقائلين بعينية الصفات ان يقولوا اتحاد المفهومين كمفهوم العلم والقدرة
متلا مما هو ليس بلازم اذ لا نقول بان كونه قادرا عين كونه عالما بل نقول ان ما يصدق عليه القدرة اعني ذات
الواجب تعالى يصدق عليه العلم فاللازم اتحاد الذاتين وهو ليس بمحال اذ يجوز صدق المفهومات المتغايرة على ذات واحدة
قوله لهم ان يقولوا العلم انهم ان يقولوا ان ما صدق عليه العلم وكذا سائر الصفات في شانه تعالى قائم بذاته لكونه عين
ذاته تعالى بخلاف ما يصدق عليه العلم في شاننا فانه غير قائم بذاتنا لكونه مغايرا للذات ويجوز ان يكون للعلم افراد
بعضها قائم بذاته وبعضها بغيره بان يكون مقولا بالتشكيك قوله فاقتصر على الاول اي بيان نفي المغايرة بين
الذات والصفات حيث قال لا هو ولا غيره ولم يقل ولا هي متغايرة قوله لكن اشار يعني اشار المص بنفي تعدد
الذات والصفات القديمة بنفي التغاير بينهما الى ان التعدد فرع التغاير واذا كان التعدد فرع التغاير فعلى الجواب
من لزوم بطلان التوحيد بتعدد الصفات القديمة ايضا اذ ليست مغايرة بعضها مع بعض كما انها ليست متغايرة
للذات والمفاضل المحشي قال الشارح اه اي اشار بقوله فلا يلزم تكثر القدماء وهو ضعيف اذ ليس في كلام المص قوله فلا
يلزم تكثر القدماء وحمله على قول الشارح مما لا معنى له قوله وان الغرض الاصلي عطف على قوله لان المص اي انما

اشارة الى ان المقصد الاصلي بيان حكم الصفات لا الجواب اذ لا مدخل لقوله لا هو في الجواب بل تم هو بنفي المغايرة قوله
ولك ان تحمل كلام المص اه يعني ان الشارح حمل كلام المص على انه لا يلزم التعدد مطلقا ولا تكثر القدماء فورد عليه
الاعتراض الذي ذكره بقوله لقائل ان يمنع توقف التعدد على التغاير ولك ان تحمل كلام المص على انه لا يلزم قدم
غير الله وان كان يلزم التعدد ولا محذور في ذلك لعدم منافاته للتوحيد لان المنافي له تعدد القدماء المتغايرة وهو
ليس بلازم فيكون تعيين ما ذكره الشارح بقوله والاولى ان يقال المستحيل اه ولا يرد السؤال الذي ذكره بقوله لقائل ان
يمنع لان ذلك السؤال انما يرد على تقدير نفي التعدد مطلقا كما نقل عنه وهذا الحمل موافق لما قاله بعض المحققين ان القديم
اسم من الواجب لصدقه على صفات الواجب ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة كما قاله الشارح في هذا المقام جوابا
عن المعتزلة فافهم قوله وانما حمل الشارح اه اي انما حمل الشارح كلام المص على نفي التعدد دون نفي قدم الغير لان المشهور
بين القوم هو نفي التعدد مطلقا او في قول الشارح والاولى دون ان يقول والصواب اشارة الى ما ذكره المحشي قوله ان
ملزوم الكفر المعلوم كفر ايضا يعني ان التزام الكفر كفر كذلك لزوم الكفر المعلوم كفر لان لزوم الشيء مع العلم به
التزام قوله ولذا قال في المواقف اه فان تقييده بقوله ولا يعلم به يدل بالمفهوم المخالف على انه ان علم به يكفر قوله
ولا شك ان لزوم الذاتية لا احتمال من جانب البدن هيات هذا انما يتم لو قالوا بالانتقال بالمعنى الحقيقي واما لو قالوا
بالاشراق والتعلق على ما نقل عن بعض النصارى فلا فالعمدة في تكفيرهم ما ذكره بقوله على ان قوله تعالى وما
من اله الا الله واحد الآية نص في انهم انما كفروا لاثبات الالهة الثلثة لا لانهم اثبتوا القدماء الثلثة ومعنى اثباتهم الالهة
الثلثة انهم سووا الثلثة في الرتبة واستحقاق العبادة على ما صرح به الشارح في بحث حذف المسند في شرح التلخيص
لا انهم يثبتون وجوب الوجود لكل من الثلثة كيف وقد صرح في الهيات المواقف انه لا مخالف في مسئلة توحيد واجب الوجود
الا الثنوية دون الوثنية اي النصارى كما ذكره المحشي كانوا يقولون بالهة وذوات ثلثة محل بحث اذ الاشتراك في الالوهية بمعنى
استحقاق العبادة لا يدل على كونها ذوات مع انه لا حاجة اليه اذ القول بتعدد المعبود كاف في تكفيرهم فالصواب
ترك قوله وذوات نقل عنه قال الامام الرازي في تفسير الآية قول النصارى ثالث ثلثة بانهم يقولون باقنوم الاب وهو الذات
واقنوم الابن وهو العلم واقنوم الروح وهو الحيوة وهذا الجواب مبني على هذا التفسير انتهى كلامه يعني الجواب المذكور
بقوله وجوابه مبني على هذا التفسير اما لو فسر قول النصارى ان الله ثالث ثلثة بان الله ثالث الالهة الثلثة الله والمسيح
ومريم ويشهد له قوله تعالى أأنت قلت للناس اتخذوني وامي الهين من دون الله فوجه تكفيرهم ظ لا سترة عليه للقول
بذوات ثلثة قوله وايضا ترتب اه يعني ان ترتب الحكم على المشتق يدل ان مأخذ الاشتقاق علة لذلك الحكم

كما في قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فان ترتب حكم القطع على السارق والسارقة يدل على ان علة القطع السرقة فكذلك فيما نحن فيه ترتب الحكم بالكفر على ما قالوا ان الله ثالث ثلثة يدل على ان علة كفرهم هو القول بانه ثالث ثلثة فان كان علة الحكم منحصرا في التزامه تعين التزام الكفر منهم لانهم محكوم عليهم بالكفر قوله وعبارة الشرح تشير الى الاول اى الى لزوم الكفر المعلوم كفرهم حيث قال لكن لزمهم ذلك قوله وبالاقنوم اه الاقنوم قال الجوهري حسبما انها رومية وقيل انها يونانية وكانهم سموا اصول الثلثة اصولا لانها صفات منوط بها نظام العالم ووجوده اولانها اصول الالوهية قوله وقد يوجه بانه ميل اه قال في شرح المقاصد واقتصارهم على العلم والحيوة دون القدرة والسمع والبصر وغيرها جهالة اخرى وكانهم يجعلون القدرة راجعة الى الحيوة والسمع والبصر الى العلم انتهى ورجوع القدرة الى الحيوة ان الحيوة عبارة عن صحة العلم والقدرة لكن تخصيص الرجوع بالقدرة دون العلم جهالة اخرى والاولى ان يقال كانه ميل منهم الى نفي ما سوى العلم والحيوة قوله لكن لا يلايمه قولهم بالقدماء اه وكذا لا يلايمه انتقال اقنوم العلم الى عيسى عم لانه اذا كان عين الذات لا معنى لانتقاله قوله اذ لو قطع النظر عن الاتحاد فاربعة اعنى الذات والوجود والعلم والحيوة وان نظر الى اتحادها في الخارج فواحد وهو الذات يمكن ان يقال قولهم بالقدماء الثلثة باعتبار قطع النظر عن الاتحاد ولكن ذات الواجب عندهم نفس الوجود ولذا عبر في بعض الكتب عن اقنوم الاب بالذات قال القاضي في تفسيره ويريدون بالاب الذات وبالابن العلم وبروح القدس الحيوة قوله العدد هو الكم المنفصل اه الكم هو العرض الذي يكون لذاته ان يفرض فيه شيء غير شيء فان كان بين اجزائه حد مشترك اى ذو وضع يكون بداية لاحدهما ونهاية الاخر كالنقطة بين الخطين والخط بين السطحين والسطح بين الجسمين فهو متصل وان لم يكن بين اجزائه حد فهو منفصل وهو العدد مثلا اذا قسمت العشرة الى ستة واربعة كان انتهاء الستة من العشرة الى السادس وابتداء الاربعة من السابع لا من السادس ولا شك انه لا انفصال بهذا المعنى في الواحد فلا يكون عددا اذ لا كم فيه اصلا بل ليس كما اذ الوحدة لا يقتضي اللاقسمة ولذا قالوا انه من قبيل الكيف على انه يمكن منع كونه عرضا لانه من الامور الاعتبارية عند المحققين قوله ولذا فسروا اى ولاجل ان الواحد ليس بكم منفصل والعدد هو الكم المنفصل فسروا العدد بما هو نصف مجموع حاشيتيه اى جانبيه احدهما فوقه والاخر جانب تحته فالواحد ليس بعدد اذ ليس له جانب تحته والاثنان عدد لانه نصف الاربعة التي هي مجموع جانبيه اعني الواحد والثلثة وقس على ذلك قوله فكلام الشارح اه اى جعله للواحد من مراتب العدد اما مبني على مذهب الذي ومبني على التغليب يعني اطلق اسم المراتب التي هي مراتب ما بعد الواحد على ما يشمله تغليبا للاكثر على الاقل قوله يرد عليه يرد على جعل الشارح لبعض المراتب جزء من البعض انهم اتفقوا على ان جميع مراتب الاعداد انواع متخالفة بالماهية

مركبة من واحدات مبلغها تلك المرتبة مثلا للعشرة عشرة وحدات لا خمسان ولا ستة واربعة ولا سبعة وثلثة
الى غير ذلك لامكان تصور العشرة بكنهها مع الغفلة عن هذه الاعداد فانك اذا تصورت حقيقة كل واحد من وحداتها
مع عدم شعور بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة وربما يستدل بان تركيب
العشرة من الاثنين والثمانية ليس اولى من تركيبها من الثلثة والسبعة فان تركبت عن بعض لزم الترجيح بلا مرجح وان تركبت من الكل
لزم استغناء الشيء عما هو ذاتي له لان كل واحد منها كاف في تقويمها فيستغني عما عداها اجاب بعض الفضلاء بان
المراد بالجزء ما في حكمه في دفع الاشكال لكنه عبر عنه بالجزء مبالغة وترويجا اذ هو من قبيل اجزاء الكل الا على متناه
الذهني اه وقد يجاب ايضا بان التقديم الايمن منع للملازمة اي لا نم لزوم تعدد القدماء لان القديم الذي قائم بنفسه غير
المحتاج الى الغير والصفات ليست كذلك بذواتها لاحتياجها الى الذات فلا يكون قديمة واذا كانت ازلية والمراد
بالازلي لا ابتداء لوجوده دون معنى الحكم الذي لا ابتداء له اصلا قوله ولو سلم منع لبطلان اللازم اي لو سلم
القديم ما لا ابتداء لوجوده سواء كان قائما بنفسه او لا فلا نم استحالة فان المستحيل تعدد القدماء بالقدم
الذاتي وهو عدم الاحتياج الى الغير لاستلزامه تعدد الواجب بالذات وهو مناف للتوحيد دون القدماء المطلقة الشاملة
للقديم الذاتي والزماني للمتغاير لا يكون مسبوقا بالعدم لعدم استلزامه تعدد الواجب لذاته قوله ولا يخفى انه لا يوافق مذهب
المتكلمين لان القول بالقديم الذاتي والزماني من مخترعات الفلاسفة المتفرع على كونه تعالى موجبا بالذات قوله قد سبق
في الشرح ان القول بامكان الصفات ينافي قولهم ان كل ممكن حادث بمعنى انه مسبوق بالعدم ولا يخفى عليك ان
القول بمخالفة هذه الكلية اهون من القول بعينية امكانها لانه يستلزم تعدد الواجب لذاته فلا بد من انتقاض تلك
الكلية ولذا خصصه المحققون بان كل ممكن مسبوق بالقصد والاختيار فهو حادث وفي عبارة الشارح اشارة الى ذلك
حيث قال ولا استحالة في قدم الممكن اه قوله تعدد المشيئة وان المشيئة من جهة ازلية يتناول جميع ما شاء الله بها من حيث
انها حادثة والارادة حادثة متعددة بتعدد المراد كذا في شرح المقاصد قوله وفسره بالقدرة على التكلم قالوا الكلام
المنتظم من الحروف المسموعة ومع حدوثه قائم بذات الله تعالى وانه قول الله لا كلامه تعالى وانما كلامه قدرته على
التكلم وهو قديم وقوله حادث غير محدث وفرقوا بينهما بان كل ما له ابتداء ان كان قائما بذاته فهو حادث بالقدرة
غير محدث وان كان مباينا للذات فهو محدث بقوله كن لا بالقدرة كذا في شرح المقاصد قوله فالتقريب المذكور
الا اي المذكور بقوله ولصعوبة هذا المقام ذهب الكرامية الى نفي قدم الصفات غير تام اذ لو كان ذهابهم الى نفي
الصعوبة المقام لوجب نفي الصفات مطلقا لان الصعوبة في ثبات البعض ايضا باق فلم نفهم قدمها اليه

هذا المقام بل لا مر آخر وللفاضل المحشي والجلبي في تصحيح التفريع كلام لا يرضى به اصحاب الاذهان الكريمة قوله

قالوا في بيان صحة التفسير المذكور بانه ماخوذ من العرف واللغة لانك اذا قلت ما في الدار غير زيد دل على انه

اذا لم يكن فيها شخص آخر مع انه زيد وقدرته فلو كان الجزء غير الكل غير الموصوف والصفة لكنت كاذبا وحاصل الرد

ان المراد بالغير في قولنا غير زيد غيره من افراد الانسان والا لزم ان لا يتأتى بزيد ثوب واسعة الدار وهو باطل قطعا

قوله سواء كان بحسب الوجود اشارة الى بيان وجه تفسير الشارح قوله بحيث يتصور وجود احدهما الا تقول انه

يمكن الانفكاك بينهما يعني انما فسره به اشارة الى ان امكان الانفكاك بينهما اعم من ان يكون بحسب الوجود بان يتصور وجود

احدهما مع عدم الآخر او بحسب الحيز بان يتحيز احدهما في حيز لم يتحيز الآخر فيه لا كما يوهمه قوله بتصور وجود احدهما

مع عدم الآخر من اختصاص امكان الانفكاك بحسب الوجود قوله فلا يرد النقض الا لانه وان لم يمكن الانفكاك بينهما

بحسب الوجود لكونهما قديمين والعلم بنا في القدم على ما ايكنه يمكن الانفكاك بينهما بحسب الحيز ضرورة انهما الوجد

لكانا متحيزين قال بعض الفضلاء هذا النقض انما يرد لو اريد بالامكان الامكان الوقوعي دون الذاتي اذ القدم ينافي

الامكان الوقوعي لا الذاتي انتهى كلامه اقول لو اريد بالامكان الامكان الذاتي لزم ان يكون الصفات غير الذات لانه

يمكن ان يتصور وجود الذات مع عدمها بالامكان الذاتي ولكنها ممتنعة على ما هو الحق ولو اريد بالامكان الانفكاك

من الجانبين لزم المغايرة بين الصفات بعضها مع بعض لامكان وجود بعضها بدون بعض آخر بحسب الذات مع قطع النظر عن

العلة قوله فلا يرد الالهان المفروضان وكذا المجردات المفروضات كالعقول والنفوس التي اثبتها الفلاسفة لانه

لا يمكن الانفكاك بينهما في الوجود لكونهما قديمين ولا في الحيز لعدم تحيزهما قوله فليتأمل التأمل وجه ان المراد بالانفكاك الانفكاك

بحسب الوجود والتقسيمات المذكورة فيه نعمان لعدم تحققهما ومادة النقض يجب ان تكون متحققة لان الناقض

مدع لا بد له من اثبات مادة النقض ولا يكفيه مجرد الفرض وما قاله الفاضل المحشي انما يرد بالممكن لا بالممتنع وشرائط

ان التعدد الاول ممتنع فلا يرد النقض بالالهين المفروضين بخلاف الجسمين القديمين فانهما ممكنان بالنظر الى انهما

فليس بشيء لانه على تقدير تسليم كفاية امكان مادة النقض لا فرق بين الالهين والجسمين القديمين في ان وجود كل منهما ممتنع

بالنظر الى الدليل عند المتكلمين وممكن بالنظر الى ذاتيهما مع قطع النظر عما سواهما كما لا يخفى قوله لما كان عدم الانفكاك

الا اي الشارح لما كان بصدد بيان ان الصفات لا تغاير الذات وجب عليه بيان عدم الانفكاك بينهما بحسب الحيز كما بين عدم

الانفكاك بحسب الوجود ليتم البيان الا انه تركه لان عدم الانفكاك بينهما بحسب الحيز كان ظاهرا ضرورة عدم

كونهما متحيزين حكمه والدليل الاتي يدل ان لم يكن عدم النقض لكونه ظاهرا لبيان عدم الانفكاك بحسب الوجود غير كاف في تمام البيان

القديمين على ما عرفت وقد عرفت ايضا ان مجرد عدم الانفكاك بحسب الوجود كاف والنقض المذكور غير وارد
ولذا اكتفى الشارح به قوله فانهم قالوا الخ قال الآمدي ذهب الشيخ الاشعري وعامة الاصحاب الى ان الصفات
منها ما هي عين الموصوف كالوجود ومنها ما هي غيره وهي كل صفة امكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الافعال من كونه خالقا
ورازقا ومنها ما لا عين ولا غير وهي ما يمتنع انفكاكه عنه بوجه من الوجوه كالعلم والقدرة والارادة وغير ذلك
من الصفات النفسية لله تعالى بناء على ان المتغايرين موجودان يجوز الانفكاك بينهما بوجه من الوجوه وعلى هذا فلا
الصفات النفسية لما امتنع انفكاك بعضها عن بعض لم يقل ان بعضها عين الصفة الاخرى او غيرها كذا في شرح المواقف
وبما ذكرنا ظهر ذلك ان ما قال الفاضل المحشي انهم لم يقولوا بتغاير الصفات الحادثة لموصوفها كلام لا يعبأ به قوله وبهذا يظهر اي من
من قولهم بعدم مغايرة الصفات الحادثة تظهر ان استدلالهم السابق اعني انه يقال في اللغة والعرف ما في الدار غير زيد
مع انه ذو يد وقدرة ليس بصحيح لانه يدل على ان الصفة الحادثة ايضا لا تغاير الموصوف اذ قد اتصف زيد بالصفات
الحادثة من القدرة والعلم والحيوة والمشية وغيرها مع صدق ذلك الكلام قوله قد عرفت ان المراد الخ يعني قد عرفت في
الحاشية السابقة ان تفسير الشارح قوله ويمكن ان يتعقل ويتصور وجود احدهما مع عدم الآخر بقوله اي يمكن الانفكاك
للاشارة الى تعميم الانفكاك لما يفهم من تخصيصه الانفكاك في الوجود فنقول المراد امكان الانفكاك من الجانبين كما نقض
بالعالم مع الصانع لانه يجوز ان ينفك الصانع عن العالم في الوجود اذ يمكن وجوده مع عدم العالم وينفك العالم
عن الصانع في الحيز فان العالم متحيز في حيزه وليس الصانع متحيزا فيه لاستحالة التحيز على ذاته تعالى وكذا لا يرد الاشكال
بالعرض مع المحل اذ ينفك المحل عن العرض في الوجود بان يعدم العرض مع بقاء المحل وينفك العرض عن المحل في الحيز
فان حيز العرض هو المحل وحيز المحل مكانه فما قاله الفاضل الجلبي ان النقض بالعرض مع المحل باق وليس بشيء منشأه قلة
التدبر قال بعض الفضلاء في هذا الجواب بان هذا لا يستقيم على ما هو مقرر محقق عندهم من ان كلمة او في التعريف للتقسيم
دون الترديد وحاصل ان المراد بان قسما من الغير دخل هذا وقسما اخر دخله هذا فالمعنى ان قسما من المتغايرين
ما يمكن الانفكاك بينهما من الجانبين في الوجود وقسما منهما ما يمكن الانفكاك منهما من الجانبين في الحيز فيرد الاشكال على ما
ارتضاه اقول هذا انما يرد ان لو كان التعميم مستفادا من كلمة او وليس كذلك كيف وهو غير مذكور في تعريف الشارح بل
مستفاد من ترك لفظ الانفكاك في التعريف عن التقييد بقيد في الوجود او في الحيز حيث قال اي يمكن الانفكاك بينهما فالمعنى
الغيران ما يمكن الانفكاك بينهما اي فرد كان من الانفكاك نعم لا يتم الجواب الذي ذكره المحشي اذ اخذ كلمة او
في التعريف كما قال بعضهم الغيران ما يمكن الانفكاك بينهما في الوجود او في الحيز اذ لا يمكن التعميم ح لان كلمة

او للتقسيم لا للترديد تامل قوله ثم يرد الاشكال اه اي يرد الاشكال ان الصانع لو اريد الانفكاك
من الجانبين على من قال الغيران ما يمكن انفكاكهما في علم او في حيز لعدم امكان انفكاك الصانع عن العالم في العدم
لاستحالة عدمه تعالى ولا في الحيز ايضا لامتناع تحيزه وان كان يمكن انفكاك العالم في الحيز والعدم جميعا
قوله ان قلت لعلهم اراد واه يعني لعل مرادهم بجواز الانفكاك جواز ان لا يكون احدهما قائما بالآخر وقائما بحيز
وان لا يكون متقوما وحاصلا به فلا يكون الصفات مغايرة للذات لامتناع ان لا يكون الصفات قائمة بذاته تعالى
ولا الصفات بعضها مع بعض لعدم جواز ان لا يكون بعضها قائما بمحل البعض الآخر ولا الجزء بالنسبة الى الكل لامتناع
ان لا يكون الكل متقوما به ولا ينتقض بالعالم مع الصانع لان العالم غير قائم بالصانع ولا بمحله ولا متقوم به لامتناع
ان يكون الصانع محلا للعالم او محلا بمحله او جزء الشيء ولكن لا يرد النقض بالعرض بالنسبة الى المحل لانه يجوز ان لا يقوم
العرض بالمحل بان ينعدم مع بقاء محله فيكونان غيرين قوله قلت مثله اه حاصله ان لفظ امكان الانفكاك لا يدل على
المعنى المذكور وهذا التفسير تخصيص ماخوذ من خارج لاخراج موارد النقض فعلى هذا يجوز تخصيص كل
اعم وتعميم كل اخص في التعريف لاجل تحصيل المساواة وهو فاسد كما لا يخفى قوله على انه يرد اه اي مع كونه مما لا يلتفت
اليه غير صحيح في نفسه لانه يرد عليه التشخص فانه على تقدير ان يكون موجودا غير محله مع عدم جواز ان لا يكون محلا متقوما
به وكذا الاعراض اللازمة على تقدير وجودها اذ لا يجوز ان لا تكون قائمة بمحلها مع كونها مغايرة له بالاتفاق وانما
على تقدير وجودها لان الاعراض اللازمة غير موجودة عند الشيخ الاشعري ضرورة ان الاعراض لا يبقى زمانين
وقيل في توجيه قوله على انه يرد عليه التشخص ان التشخص لا يجوز ان لا يكون قائما بمحله مع انه غير محله بالاتفاق وفيه
انه داخل في الاعراض اللازمة فلا وجه لافراده بالذكر وهذا الكلام يرد على كلام المحشي ان ارادة النقض لا بد ان تكون
موجودة وعلى تقدير وجودها لهم ان يقولوا ان التشخص والاعراض اللازمة لا تكون مغايرة للمتشخص ومحالها قوله يرد
عليه انهم صرحوا بان الكلام اه يعني انه لا يجوز وجود الذات بدون الصفة لانهم صرحوا بان الكلام بعدم المغايرة انما هو في
الصفات اللازمة على ما صرح به فيما سبق من نقل الآمدي بل القديمة على ما صرح به الشارح وهذا الحصر انما
باعتبار كون القديمة اخص من اللازمة من حيث المفهوم والا من حيث الصدق فمتلازمان ضرورة انه لا زائد
صفات الواجب بناء على تجدد الاعراض ولا يوجد الذات بدونها لانها للزومها وقدمها يمتنع انفكاكها عن الذات
قال بعض الفضلاء المراد بالصفات الصفات الحادثة ولعل هذا على ما هو المشهور من مذهب الشيخ من ان كل صفة
لا تغاير الموصوف كالجزء مع الكل انتهى كلامه فيه ان الشارح قد صرح في صدر المبحث بان النزاع في الصفات القديمة

حيث قال بخلاف الصفات الحادثة فالمناسب لمورد الاعتراض موافقا لما قرره اولا على ان ما ذكره من عدم تمايز
الصفات الحادثة لم ينقل عن الشيخ الاشعري وان كان الدليل يقتضيه كيف وهو مخالف لما تقرر عندهم من شرائط التغاير
اذ يتحقق الانفكاك من جانب الموصوف بحسب الوجود ومن جانب الصفة بحسب التحيز قوله ومن اجابهم اه جواب سؤال تقديره
ان انفكاك الصفات اللازمة بل القديمة عن الذات ممكن بالقياس الى ذاتها وان امتنع لزومها وقدمها عن انفكاكه
والامتناع بالغير لا ينافي الامكان الذاتي وحاصل الدفع ان المراد بامكان الانفكاك جواز انفكاك احدهما عن الآخر
بلا مانع عن وقوع الانفكاك اعني الامكان الوقوعي وههنا منتف لان اللزوم والقدم مانع عن وقوعه فلا يكفي مجرد
الامكان بحسب الذات نقل عنه اقول انه لم يكف مجرد الامكان كما في التغاير لزم ان لا يكون الذات مغايرا
للعرض اللازم وافول في جوابه ان المراد بالانفكاك كما عرفت اعم سواء كان بحسب الوجود او بحسب التحيز فافهم انتهى
كلامه يعني ان العرض اللازم مغاير للمحل لتحقق الانفكاك بينهما من جانب المحل في الحيز لان حيز المحل مغاير الحيز العرض
كما لا يخفى قوله لان الكليين اه بيان للقرينة الدالة على ان المراد العرض والمحل الجزئيين يعني ان الكلام في الغيرين
وهما لا يكونان الا موجودين فهذه قرينة على ان المراد العرض والمحل الجزئيين لان الكليين غير موجودين في الخارج قوله
وعدم تصور هذا العرض اه لان العرض الجزئي من جملة مشخصات المحل الخاص فلا يمكن تصوره من حيث كونه جزئيا
بلا ومحله قوله وبه يظهر اه اي باعتبار وصف الاضافة يستلزم ان لا يكون بين العلة والمعلول تغاير بناء على
خلل ما ذكره بقوله والعالم قد يتصور اه لان تصور العالم بعنوان الصانع من حيث كونه مفعولا له محال الا انه يستلزم تصور
احد المتضائفين بدون الآخر وتصوره بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن وصف الاضافة غير مفيد في كونه مغايرا للصانع لان
وصف الاضافة معتبر على ما اعترف به السائل قوله الجواب عن النقض بالعالم مع الصانع على تقدير الارادة صحة الانفكاك
من الجانبين قلت بعد المراد امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ولا يخفى انه على ذلك التقدير لا يرد النقض بالجزء
مع الكل والصفة مع الذات بل هو على تقدير ارادة الانفكاك من احد الجانبين فاعتبار وصف الاضافة انما هو جواب
تقدير
على اختيار المعنى الثاني الا ان عبارة الشارح حيث عبر عن الجواب الثاني بقوله بخلاف الجزء مع الكل ناقصة عن اداء المقصود
وموهمة بانه تتمة الجواب السابق ويدل على ما قلنا قول الشارح في الجواب ولو اعتبر وصف الاضافة حيث فصل ما قبله
فان ما قبله للجواب الاول فقوله ولو اعتبر اه الجواب الثاني المشار اليه بقوله بخلاف الجزء مع الكل وبما ذكرنا علم
انه لا يظهر من اعتبار الاضافة نحو في قول الشارح العالم قد يتصور موجودا ثم يطلب الانجواب نقل لا دخل لاعتبار الاضافة
فيه تامل قال الفاضل المحشي انه جنح بان وصف الاضافة في صورة العالم بالنسبة الى الصانع كان فرضيا تقديريا قبل

فلو كان مغايرا له لزم مغايرته لنفسه بل يتم بمجرد بيان ان ليس العشرة مغايرا له سواء كانت نفسه او كان في
ان يقال انه من العشرة وهو لا تكون بدونه فلا تكون العشرة مغايرا له فلو كان الواحد مغايرا لزم مغايرته لنفسه
كان المغاير للشيء مغايرا لما هو غيره اذ لو كان عينه يلزم اتصافه بالغيرية واللاغيرية بالنسبة الى شيء واحد فالصواب
ان يقال في توجيه النظر اذ كون الشيء من الشيء وعدم تحققه بدونه لا يقتضي عدم المغايرة بينهما فوجدنا الجملة مغايرة لذلك
يلزم من مغايرة الواحد للعشرة ومغايرة يد زيد له مغايرته النفس قوله فان العلم تعلقات اي حاصله ان تعلقات علمه تعالى
ثلثة تعلقات في الازل من غير ان يكون مقيدا بالزمان شاملة لجميع ما يمكن العلم به من الازليات والمتجددات لكن تعلقاته
الازلية بالمتجددات باعتبار انها ستتجدد اي من غير ان يكون مقيدا بالزمان بل على وجه كلي كما يتعلق بالامور
الكلية الغير المتجددة فلا يلزم تغير بتجددها وهذه التعلقات قديمة غير متناهية بالفعل ضرورة عدم تناهي متعلقاتها
جميع ما يمكن ان يعلم من الامور الكلية الازلية والمتجددة لشموله الممكن والممتنع والواجب وتعلقات بما لا يزال مختصة با
لمتجددات باعتبار انها متجددات في زمان الحال والاستقبال وهذه التعلقات حادثة متناهية بالفعل ضرورة
حدوث متعلقاتها وتناهيها سواء كانت مجتمعة او متعاقبة في الوجود لان كل ما هو موجود متناه ولا يلزم من تغير المتجددات
بحسب تجدد الزمان وتبدلها تغير ذاته الواجب من صفة الى صفة على ما زعمت الفلاسفة لان ذلك لا يوجب تغيرا
في صفة العلم بل في تعلقاتها التي هي امور اضافية ولا فساد فيه هذا ما عليه الجمهور وذهب بعض المحققين الى ان
علمه تعالى بالمتجددات بانها وجدت والعلم بانها ستوجد واحد فلا حاجة الى اثبات تعلقات حادثة لعلمه تعالى
بالمتجددات باعتبار وجودها فان من علم ان زيدا سيدخل الدار غدا بعد حصول الغد يعلم بهذا العلم انه دخل الدار
اذا كان علمه هذا مستمرا بلا غفلة مزيلة له وانما يحتاج احدنا الى علم آخر متجدد فيعلم انه دخل الآن بطريان الغفلة
عن الاول والباري تعالى يمتنع الغفلة عليه فيكون علمه بانه وجد عين علمه بانه سيوجد وانما قال متناهية بالفعل
لان تلك التعلقات غير متناهية بالقوة بمعنى انه لا تنتهي الى حد لا يتصور فوقه تعلق آخر لان متعلقاتها ايضا غير
متناهية بهذا المعنى على ما مر في تحقيق ان مقدورات الله تعالى غير متناهية وبما قررنا اندفع ما قاله الفاضل المحشي
من ان المتجددات سواء حدثت باعتبار انها ستتجدد او باعتبار انها وجدت الآن وقبل متناهية ببرهان التطبيق
فيكون تعلقات العلم بذلك ايضا متناهية سواء كانت التعلقات ازلية او متجددة اذ ليس معنى قوله للعلم تعلقات قديمة
غير متناهية بالفعل بالنسبة الى الازليات والمتجددات ان للعلم تعلقات غير متناهية بالنسبة الى كل واحد من
الازليات والمتجددات حتى يرد ما ذكره بل معناه ان تعلقاته غير متناهية بالنسبة الى مجموع الازليات

بالمجردات ولا شك ان مجموع الازليات والمجردات غير متناهية كما لا يخفى قوله بجعلها اهلا للوجود اى يعنى
ان القدرة صفة تجعل المقدورات ممكن الوجود او العدم من الفاعل بمعنى انها صفة بها يمكن التاثير والايجاد من الفاعل كما
انها تجعل المقدورات ممكنة الوجود فى نفسها لان الامكان بمعنى استواء الطرفين بالنسبة الى ذاته امر ذاتى للممكن
لا بجعل القدرة به يقال هذا مقدور لانه ممكن وذلك ليس بمقدور لانه ممتنع او واجب فلا يصح ان يكون اثر القدرة
وجمهور المتكلمين افترقوا فرقتين منهم من اثبت التكوين صفة مغايرة للقدرة والارادة ومنهم المصنف ومنهم من
نفاه فمن اثبت التكوين قال ان القدرة صفة من شانها صحة التاثير والايجاد عن الفاعل والتكوين صفة من
شانها الايجاد بالفعل بمعنى ان الممكن الذى تعلقت القدرة به فى الازل وصح صدوره عنه اذا ترجح بتعلق الارادة
احد جانبيه تعلق التكوين بايجاده فوجد فعلى هذا تعلقات القدرة كلها قديمة غير متناهية بالفعل لان الممكنات
التى يصح صدورها من الواجب غير متناهية والنافون للتكوين قالوا ان القدرة صفة من شانها الايجاد واما صحة
الصدور فهو لازم لامكانها اى الاثر لانه اذا كان الطرفان مستويين صلح كل منهما اثر الفاعل فلا يحتاج صحة الصدور
الى المخصص انما المحتاج صدور واحد منهما بعينه من الفاعل الى المخصص وهو الارادة فلا حاجة الى اثبات التكوين
ثم هولاء افترقوا فرقتين فقال بعضهم ان القدرة متعلقة فى الازل بايجاد المقدورات لكن الارادة اذا تعلقت
وجد المقدور فيما لا يزال فالقدرة وتعلقاتها كلها قديمة عندهم ولا حاجة فى حدوث الممكنات الى امر اخر فتلزم
يكون مقدورات الله تعالى غير متناهية بالفعل ضرورة ان ما يوجد فيما لا يزال غير متناهية بالقوة وقال بعضهم
انها متعلقة فيما لا يزال بايجاب المقدورات بمعنى ان الارادة اذا رجح احد طرفى الممكن تعلقت القدرة بايجاده فوجد فعلى هذا
تعلقات القدرة حادثة بحسب تجدد المقدورات فعندهم مقدوراته تعالى متناهية بالفعل ضرورة تناهى الموجودات
غير متناهية بالقوة اذ لا تنتهى بالقوة الى حد لا يتصور فوقه تعلق القدرة هذا محصول كلام المحشى والاولى ان يقول على
مذهبنا فى التكوين ان للقدرة تعلقين احدهما ازلى بها يصح صدور الممكنات عن الفاعل وتلك التعلقات قديمة غير
متناهية بالفعل لعدم تناهى الممكنات وتعلق ثان حادث بها يوجب المقدورات وهى التعلقات الحادثة بعد
تعلق الارادة ترجيح احد جانبيه وهذه التعلقات متناهية بالفعل غير متناهية بالقوة كما هو متعلقاتها قوله فذكر
للتنبيه على التراد فى قيل الاولى ح ذكرها متصلا بالقدرة قوله او على صحة الاطلاق اه يعنى ان ذكر القوة للتنبيه على
انها يصح اطلاقها على الله تعالى بمعنى انه يصح ان يقال ان القوة صفة له تعالى لا بمعنى انه يصح اطلاق القوى المشتق
منه عليه تعالى فلا يرد ما قال الفاضل الچلپى ان كون القوة صفة لله تعالى لا يدل على صحة اطلاق المشتق على الله

لان الطلاق موقوف على الاذن الشرعي كما كان في المتبوع او لا جنبه والمرد القائم صحة لدنعم عدم
صحة اطلاق المشتري وعيرذلك عنه عندنا قوله وخاصة ان يميز العلم وهو صفة انه اذا تعلق اي تنكشف
بها المسموعات والمبصرات كما ينكشف لنا باحدهما تين الصفتين تعم ان يكون على سبيل المطابقة اولا ودون
ومغايرتان للعلم فانا اذا علمنا علما تاما جليا بشيء ثم ابصرناه او سمعناه نجد بالبديهة فرقا بين الحالتين ونعلم
بالضرورة ان الحالة الثانية مشتملة على امر زائد مع العلم فيها فذلك الزائد هو الابصار قوله عند الاشاعرة
والجمهور من المعتزلة والكرامية قال في شرح المقاصد ذهب الشيخ ابو الحسين الى ارجاع الصفتين الى العلم والحاصل
انه علم بالمحسوس بجواز ان يكون مرجعهما الى صفة العلم ويكون السمع علما بالمسموعات والبصر علما بالمبصرات ثم
واما اثبات صفتين زائدتين كما في القران والاحاديث مطلوب مع انه يمكن اثباته انه تعالى فالحاصلة الى تاويلها
وان لما عرضهم الا اي فلاسفة الاسلام والكعبي وابو الحسين البصري بالعلم بالمسموعات والمبصرات من حيث تعلقه
على وجه يكون سببا للانكشاف التام الذي يكون لنا بعد استعمالنا تينك الحاستين فحاصل كلامهم ان العلم بالنسبة
الى المسموعات والمبصرات تعلقين تعلقا ازليا بها بمثابة الانكشاف تاما اشبه بالانكشاف العقلي الذي يكون لنا بعد
استعمال العاقلة وتعلقا اخر حادثا بعد حدوثهما بها بمثابة الانكشاف يحصل بما شبها لانكشاف التخيلي الذي يكون
لنا بعد استعمالنا الحاستين المذكورتين فهو باعتبار هذين التعلقين يسمى بالسمع البصر قوله فلا يرد ان العلم الازلي لا يمكن
ان تعلقا ثانيا حادث بحدوثهما قوله ومن تمسك به اه اي من تمسك باثبات الصفتين المغايرتين للعلم يلزم ان
يثبت الذوق والشم واللمس في ذاته تعالى ضرورة ان العلم بالمذوقات والمشمومات والملموسات يكون قبل وجود
الذوق والشم واللمس انما يكون بعد وجودها فتكون هذه الصفات مغايرة للعلم في ذاته تعالى فلا تنحصر الصفات
عنده بالسمع قال السيد السند قدس سره في شرح المواقف وانما لم يوصف بالشم والذوق واللمس لعدم ورود النقل بها
قال بعض المحققين الاولى ان يقال لما ورد النقل بهما امنا بذلك وعرفنا انهما لا يكونان بالالة المعروفين واعترفنا
بعدم الوقوف على حقيقتهما قوله عند من لا يقول بالتكوين اه تحل عنه والصفات لا يصح على مذهب من لا يقول بالتكوين
مطلقا الا على الاخرين منهم كما مر انفا قوله اعترض عليه الا حاصله ان الارادة التي من شانها التخصيص عند التعلق
ان تساوي نسبتها الى التعلقين اعني تعلق الفعل والترك يحتاج الى مخصص اخر والا يلزم الترجيح بلا مرجح وننقل
الكلام الى ذلك المخصص فيلزم التسلسل او الدور وان لم يتساو بل من شانها التعلق بجانب احد لذاته يلزم
الايجاب وينفي الاختيار بمعنى صحة الفعل والترك الذي هو اثبته الشيخ الاشعري ضرورة ان احد الطرفين لازم لازم [illegible]

لازم الذات فيكون احد الطرفين لازم الذات وان كان بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فحينئذ يقال لم
لا يجوز ان يكون للارادة نوع خصوصية باحد التعلقين الى ان تنتهى تلك الخصوصية الى حد الوجوب فلا يلزم الايجاب
ولا التسلسل لانا نقول تلك الخصوصية ما لم تنته الى حد الوجوب لا يكون مخصصا للوقوع لانه اذا صار الوقوع
بسبب تلك الخصوصية اولى بلا وجوب وكان كافيا فى وقوعه فلنفرض وقوعه بها فى وقت والعدم
فى وقت آخر فان لم يكن اختصاص احد الوقتين بالوقوع لمرجح يلزم الترجيح بلا مرجح وان كان لمرجح لا تكون تلك
الخصوصية كافية بل نقول اذا لم يكن الاولوية واصلة الى حد الوجوب يلزم ترجيح المرجوح لانه مع
تلك الاولوية لاحد الطرفين يجوز وقوع الطرف الآخر لعدم انتهائها الى حد الوجوب فاذا فرض وقوع الطرف
الآخر مع وجود الاولوية لاحد الطرفين يلزم ترجيح المرجوح ولذا قالوا فى تعريف الارادة صفة توجب تخصيص احد
المقدورين لم يقولوا صفة ترجح احد المقدورين وقالوا ان المعلول ما لم يجب وجوده عن العلة لم يوجد قوله
لا يقال الارادة صفة الخ جواب عن الاعتراض وحاصله انا نختار الشق الاول ولا يلزم الاحتياج الى مخصص
آخر فان الارادة صفة من شأنها ومقتضى ذاتها انها اذا انضمت مع القدرة صدور الفعل وتركه عن الفاعل من غير
احتياج الى مخصص آخر فيجوز تخصيصه للمساوى بلا مرجح قوله لانا نقول الكلام فى وجود تلك الصفة الخ يعنى لا نزاع
وجود الصفة التى من شأنها صحة الفعل والترك من غير مخصص بل هو ممتنع لاستلزامه المحال الذى هو ترجيح احد
المتساويين بلا مرجح وقد اجيب عنه بان اللازم هو ترجيح احد المتساويين اى ايجاده من غير مرجح اى من غير سبب
وداع الى ايجاده وهو ليس بمحال بل هو واقع فان الهارب من السبع اذا كان له طريقان متساويان فانه
يختار احدهما من غير داع وباعث عليه وكذا العطشان اذا كان عنده قدحا ماء مستويان من جميع الوجوه
والجائع اذا كان عنده رغيفان رطبان و[illegible] من جميع الوجوه وانما المحال هو ترجح احد المتساويين اى وقوع
احدهما من غير مرجح اى موقع وموجد وهو غير لازم من كون الارادة مرجحة كما لا يخفى وانت خبير بان هذا الجواب
لا يجرى فى الافعال لانه يجوز ان يكون مخصص احد المقدورين بالوقوع فى وقت معين هى القدرة واستواء نسبتهما الى
الطرفين فى الاثبات انما يستلزم الترجيح بلا مرجح لا الترجح بلا مرجح اذ المرجح الموجب هو الذات وهو موجود والفرق بان كون
القدرة مرجحة يستلزم الترجيح بلا مرجح دون الارادة مشكل على انا نقول قد صرح السيد السند فى شرح المواقف فى مبحث الامكان
ان الترجيح بلا مرجح يستلزم الترجح بلا مرجح هذا ولا مخلص عن هذا الايراد الا بان يقال ان تعلق الارادة باحد
الطرفين محتاج الى تعلق آخر مخصص له وهكذا الى غير النهاية والتعلقات امور اعتبارية لا يجرى فيها برهان التطبيق

في التسلسل فيها اليس مجر وفيه تامل قوله تحقيقه اي تحقيق ان العلم عين الصفة التي ترجح احد المقدورين بالوقوع
وكان عينها فلا يخلو اما ان يكون مرجحا احد الطرفين العلم بنفس حقيقة المقدور او العلم بوقوعه ووجوده في الخارج
وكلاهما لا يصير ان مخصصا اما الاول فلانه عام شامل للواقع وغيره فانه تعالى يعلم الممكن والممتنع والواجب فلا يكون
مخصصا له وهو ظ واما الثاني فلان العلم بوقوع الشيء فرع وتابع لكونه مما يقع في الحال او الاستقبال فان العلم
بالواقع لما صورة له وظل وحكاية عنه سواء كان مقدما عليه وهو الفعلي او موخرا عنه وهو الانفعالي
والصورة والحكاية من الشيء فرع ذلك الشيء حتى لو لم يكن ذلك الشيء من تلك الحيثية التي تعلق به العلم لا يكون علما بل
جهلا واذا كان العلم بوقوع الشيء فرع كون الشيء مما يقع فلا يكون عين الارادة التي كون الشيء مما يقع فرع
وتابع لها كما حررنا لك اندفع ما قيل ان يكون العلم تصورا او تصديقا انما يتم في العلم الحصولي وعلم الله تعالى حضوري
اذ ليس المراد بالتصور والتصديق ما هو قسمين للعلم الحصولي اعني الصورة الحاصلة بدون الحكم او مع الحكم بل العلم
بنفس حقيقة الشيء والعلم بوقوعه سواء كان حصوليا او حضوريا واندفع ايضا ما قيل ان لا نم ان التصديق فرع الوقوع وانما
يكون كذلك لو كان الزمان الماضي معتبرا في القضية المصدقة بها اما اذا كان القضية ممكنة عامة او مطلقة عامة
او مقيدة بالزمان المستقبل فلا يكون التصديق بها فرع وقوعها لان التصديق على هذا النقل يرد وان لم يكن فرعا
من وقوع متعين تلحقه في الوجود لكنه فرع له بالمعنى الذي ذكرناه اعني كونه ظلا وحكاية عنه وهذا القدر كاف لعدم
كونه مرجحا للوقوع كما لا يخفى على ذوي الافهام نعم هنا بحث وهو ما ذكره صاحب المحصل ان هذا ينافي العقد المعروف
عندهم من ان ما علم الله تعالى وقوعه يجب ان يقع تامل قوله ويندفع قول الحكماء اي بما ذكرنا من ان العلم بالوقوع
سواء كان متقدما عليه او متاخرا عنه اندفع ما قال الحكماء ان العلم التابع لوجود الاشياء هو العلم الانفعالي
الذي يكون مستفادا من الوجود الخارجي كعلمنا بالسماء والارض دون العلم الفعلي الذي يكون الوجود الخارجي
مستفادا منه كتصورنا الامر ثم تحصيله وعلمه تعالى من قبيل الفعلي اذ هو يعلم الاشياء كما هي قبل ان توجد
فلا يكون تابعا فيجوز ان يكون مرجحا لوقوع الاشياء في اوقاتها وانما قلنا انه يندفع لانهم ان ارادوا به انه ليس ظلا وحكاية
عنه وهو بط وان ارادوا انه ليس بتابع في الوجود الخارجي والتحقق لانه مقدم عليه فهو مسلم لكنه لا يصير بهذا القدر
مرجحا للوقوع لمقدور كما لا يخفى قوله نعم يرد ان يقال بانه يرد ان يقال انه لا يلزم من عدم كون العلم بنفس القدرة
او العلم بوقوعه مرجحا ان لا يكون العلم مطلقا مرجحا لجواز ان يكون المرجح هو العلم بالمصلحة وهو ليس
فرعا لوقوع الفعل بان يكون وقوع الفعل اصلا والعلم بما فيه من المصلحة ظلا وحكاية عنه وهو ظاهر اجاب عنه

بعض العلماء بان العلم بالمصلحة انما يكون مرجحا اذا كان مراعاة الاصلح واجبة عليه تعالى وليس كذلك كما برز
في محله فيجوز ان يترك ما فيه المصلحة ويفعل ما لا مصلحة فيه فلا يكون مخصصا تاما حتى ينكشف ذلك حقيقة الحال ومرّ
المقال قوله ان قلت يلزم الخ لا يخفى ان هذا انما يرد لو فسر قوله ولا مغلوب اى بان لا يكون مضطرا في افعاله بل يكون
افعاله على النسق واما لو فسر بعدم كونه مغلوب الطبيعة في افعاله فلا لان الجماد مجبور لطبيعته في افعاله غير مختار فيها
فيكون معنى كونه تعالى مريدا انه ليس له قاسر في افعاله وليس بساه فيها ولا مغلوب الطبيعة فيها بل يفعل باختيار
فيكون راجعا الى نفي كون الارادة صفة زائدة ثبوتية على ذاته تعالى ولذا قال الشارح في شرح المقاصد لا خفاء في
ان هذا موافق للفلاسفة في نفي كونه الواجب مريدا اى فاعلا على سبيل القصد والاختيار ثم ان قوله ان قلت
يلزم منه ان يكون الجماد مريدا تقريره ان هذه السلوب متحققة في الجماد فلو كان الاتصاف بمجرد هذه السلوب
كافيا في كونه تعالى مريدا لزم ان يكون الجماد مريدا وجواب المحشي موافق له وهو ان هذا تفسير ارادة الواجب يعني ان
هذه السلوب انما يكون ارادة في الواجب لا في غيره فكون الجماد ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب لا يستلزم كونه مريدا
قال بعض الفضلاء ان مقصد المعترض انه لو كفى مجرد ذلك في صحة اطلاق المريد على الواجب لصح اطلاقه على الجماد لتحقق
ما يوجب صحة الاطلاق فيه ولا يخفى ان جواب المحشي غير تام اقول هذا التقرير فاسد لانا لا نم تحقق ما يوجب صحة
الاطلاق في الجماد لان الموجب لصحة الاطلاق كون الواجب غير مكره ولا ساه ولا مغلوب لا كون شيء من الاشياء كذلك
على ما يشعر به ذلك قوله انه ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب بايراد الضمير الراجع الى الواجب والحاصل انه ان ورد
السؤال بان الجماد ايضا متصف بعدم الكره والسهو والمغلوبية فيلزم ان يكون مريدا يكون السؤال موجها ومدفوعا
بما اجاب به المحشي وان اورد بان التعريف صادق على الجماد فيلزم ان يكون مريدا فهو فاسد لعدم صدق التعريف
عليه ضرورة اخذ الواجب في التعريف فتدبر فانه دقيق قوله لعمري الخ يعني يرد عليه ان الارادة اذا كانت عبارة عن السلوب
المذكورة لا يكون مرجحة لتخصيص احد المقدورين بالوقوع في بعض الاوقات لان نسبتها الى كل الاوقات والمقدورات
على السواء كما لا يخفى قوله وان اريد الخ ان اريد ان الفعل يصدر عن الذات مع علم كونه مكرها وساهيا ومغلوبا
في ذلك فهو قول بان الواجب موجب في افعاله لكون الافعال ح مقتضى ذاته من غير ان يكون بتوسط صفة بها يختار الفعل
والترك قيل ان من فسر الارادة بالسلوب المذكورة اثبت المشية فلتكن هي المرجحة قوله الملازمة غير مسلمة
عندهم لان تخلف المراد عن الارادة جائز عندهم كانهم يقولون ان الله تعالى اراد ايمان الكافر وطاعة الفاسق
لكنه لم يقع وبعضهم يسلمون الملازمة ويفرقون بين الارادة والمشية ويقولون تخلف المراد جائز دون تخلف

به المشية ولعلهم يخصصون المشية بمشية الشر قوله لكن الكلام على التحقيق فان التحقيق ان ارادة الله تعالى في كل كائن
مراد له وان لم يكن مرضيا ومأمورا به بل قد يكون منهيا عنه اجماعا من اهل الحق لقوله تعالى ولو شاء ربك
لآمن من في الارض كلهم جميعا وقوله تعالى ولو شاء لهديكم اجمعين وقولهم ما شاء الله كان وما لم يشأ لم
يكن قوله قيل عليه الخ مولانا اراد الشارح الاخير للعقائد وحاصله ان الدليل انما يدل على ان المعنى الذي
يجده المخبر حين الاخبار مغاير للعلم بمعنى التصديق اليقيني لا المطلق العلم الشامل للتصور والتصديق فان كل عاقل
يتصور الاخبار يحصل في ذهنه صورة ما اخبر به بالضرورة وعلى تقدير التسليم ان هذا الدليل غير تام في شانه تعالى
اذ لا يمكن ان يقال انه تعالى يخبر عما لا يعلم لانه يستلزم الجهل والكذب وكلاهما محال على ذاته وقياس الغائب على
الشاهد على ما قال الامام الرازي من انه لما ثبت مغايرته للعلم في الشاهد فكذلك في الغائب اذ لا تختلف فيهما حقيقة
الخبر بالاجماع غير مفيد في المطالب التي يطلب فيها اليقين واجيب عنه بان الذي يصلح ان يكون مدلولا للكلام الاخباري
مما هو العلم التصديقي دون العلم التصوري فلا حاجة الى بيان مغايرته له وان قياس الغائب على الشاهد
يفيد الالزام على الخصم لقولهم به وقد يقال المقصود ههنا مجرد تصوير الكلام النفسي بحيث يمتاز عن الكلام اللفظي و
الارادة والعلم واما اثباته للواجب تعالى فذلك بما نقل عن الانبياء عم ولا يخفى ما في الكل اما الاول فلانه انما يتم اذا
كان دلالة الكلام الاخباري عليه دلالة وضعية اما اذا كان دلالة الاثر على المؤثر فلا واما الثاني فلان
الالزام غير مقصود ههنا بل المقصود اثبات المطلب الذي هو من جملة مهمات امور الدين واما الثالث فلان ما نقل عن الانبياء
عليهم السلام بالتواتر انما يدل على ثبوت الكلام لا على كونها مغايرة لما سواها في ذاته تعالى فلا بد من بيان المغايرة
وامكانها في ذاته تعالى حتى يحمل تواتر النقل بثبوته على ظاهره ولا يأول قوله واعلم ان هذا المقام مجاز الا انهم نقل عنه
بجوزنا بالحاء المهملة والجيم انتهى فعلى الاول من حزت الموضع احوزه حوزا سلكته وسرت فيه وعلى الثاني من جاز الامر
يجوزها ويجوزها والجواز والحوز السوق اللين قوله المعنى الذي نجده يعني ان المعنى الذي نجده في انفسنا عند اخبارنا
عن قيام زيد اعني النسبة الايجابية بينهما لا يتغير بتغير العبارات ومدلولاتها المتغيرة بتغيرها اعني المدلولات اللغوية التي
يسمونها في الاصطلاح معاني اول وهو ظاهر فان العبارات تختلف بحسب الازمنة والامكنة والاقوام ويجب ان تختلف
مدلولاتها من غير اختلاف وتغير في ذلك المعنى بل كما يدل على ذلك المعنى بالعبارة يدل عليه بالكتابة والاشارة
ايضا فعلم انه غير الكلام اللفظي الذي هو العبارات ومدلولاتها التي تتغير بتغيرها فلا يرد ان يقال ان الكلام النفسي
مدلولات الالفاظ والمدلولات حادثة لتغيرها بتغير العبارات فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى قال بعض الفضلاء

وانت خبير بان ما ذكره انما يتم اذا ثبت كون المعنى المذكور كلاما نفسيا ولم يثبت بعد وايضا ان الكلام النفسي
مدلول الكلام اللفظي عند اهل الحق وما ذكره من قوله فليس ذلك عين مدلول العبارات في توجيه كلامهم بعيد
مقصود هم بمراحل قوله المقصود هنا هو مجرد بيان ان المعنى الذي يعبر عنه بالعبارة او الكتابة او الاشارة مغاير
للعلم واما انه كلامه نفسي ام لا فهو مطلب آخر اثبته الشارح بقوله ويسمى هذا الكلام نفسا كما اشار اليه الاخطل
المراد بقولهم الكلام النفسي مدلول اللفظ انه مدلول اللغوي الذي يتغير بتغير العبارات والاصطلاحات كيف وهو
يستلزم قيام الحوادث بذاته تعالى بل المراد انه المعنى الذي هو غرض المتكلم من الكلام الذي لا يتغير بحسب تغير العبارات
والاصطلاحات وهو الاصل بالنسبة الى الالفاظ المعبر عنه بالمعاني الثانوية في الاصطلاحات قوله ثم ان
الشاك الخ بيان لمغايرته للعلم يعني ان الشاك يحصل له التصورات الثلث ولا يجد ذلك المعنى اعني النسبة الايجابية
حال عدم قصد الاخبار عنه فيكون مغايرا للتصور بما اخبر به ثم انه اذا قصد الاخبار عن ذلك المعنى يجد في نفسه
النسبة الايجابية التي تعبر عنها بزيد قائم او ثبت له القيام او اتصف بالقيام او نحو ذلك مع عدم علمه بوقوع النسبة
لكونه شاكا فيكون مغايرا للتصديق بما اخبر به ايضا وفيه بحث من وجوه الاول انه يرد عليه بعض ما يرد
على الاول من ان هذا الدليل جار في ذاته تعالى اذ لا يصح كونه تعالى شاكا ولا اخباره عما لا يعلم وقوعه و
قياس الغائب على الشاهد لا يفيد والثاني انه ان اريد بعدم علمه بوقوعه النسبة عدم التصديق به فمسلم
لكنه لا يفيد المغايرة لمطلق العلم وان اريد عدم تصوره ايضا فهو ممنوع والثالث هو يرد على الاول ايضا انا لا نم
تحقق حقيقة الخبر في تلك الصورة بل ليس هنا الا مجرد لفظ الخبر ولعل في قوله تدبر اشارة الى ما ذكرنا تامل فانه من
مطارح الاذكياء قوله والحق ان الامر عبارة عن الحالة الخ اي والحق ان الامر مغاير للارادة لان الامر تعبير
عن الحالة التي تحصل في ذهن الآمر عند قصد الامر اعني النسبة الايجابية التي بطريق الاستعلاء سواء اراد
وقوع ما يتعلق به الامر او لم يرد بان اراد عدم وقوعه والانكار عن ذلك مكابرة قوله قال في التلويح ثبوت الشرع
الخ يعني ان ثبوت شريعة نبينا عم موقوف على وجود الباري وعلمه وقدرته وكلامه وعلى تصديق النبي عم بدلالة معجزاته
اما توقفه على ما سوى الكلام فلان ثبوته موقوف على نبوته عليه الصلوة والسلام وهو موقوف على
ظهور امر خارق يكون فعل الله لانه تصديق منه حال ادعائه النبوة موافقا للدعوى ولا شك ان
خرق العادة حين الادعاء موافقا للدعوى موقوف على كونه تعالى قادرا مختارا موجودا عالما وايضا الرسل
من رسله الله تعالى للتبليغ الاحكام فلا بد ان يكون المرسل موجودا قادرا على الارسال عالما مميزا مختارا للمختار

واما توقفه على الكلام فلان اكثر الاحكام التي جاء بها نبينا عليه السلام ماخوذ من الكتاب ولو لا ذلك لم يعلم
وامثالها ونبوته موقوف على كونه تعالى متكلما وبما ذكرنا ظهر ضعف ما قال بعض الفضلاء ولعل التحقيق عدم
توقف الشرع على التصديق بكلامه اذ يجوز ارسال الرسل بان يخلق الله فيهم علما ضروريا برسالتهم وما يتعلق بها من
الاحكام او بخلق الاصوات الدالة عليها او بتصديقهم بان يخلق المعجزة في ايديهم من غير احتياجهم في شيء من ذلك الى
اتصافه تعالى بالكلام كالكلام في شريعة نبينا عليه السلام وتوقفه على التصديق بكلامه تعالى ط كما لا يخفى قوله
بين كلاميه تدافع ط الا ان ما في التلويح يدل على ان الايمان بكلامه تعالى لا يتوقف على الشرع وكلامه ههنا يدل على
انه يتوقف على الشرع حيث ثبت كلامه تعالى باجماع الامة الذي هو موقوف على ثبوت الشرع واعلم انه لا حاجة
في اثبات هذا التدافع الى نقل هذا الكلام من التلويح لان الشارح صرح في هذا الكتاب ايضا بان ثبوت الشرع
موقوف على الكتاب فلا يمكن اثبات الكلام به حيث قال في بيان قوله الحي القادر العليم السميع البصير الشائي المريد
ثم ان مدار الشرع على التوحيد فيها ما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها فيصح التمسك بالشرع فيها كالتوحيد بخلاف وجود الصانع
وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت الشرع عليه قوله لا يبعد في التوفيق من التمحل اه لا حاجة الى التمحل بل التوفيق بينهما
جلي لان ما قال في التلويح هو ان ثبوت الشرع موقوف على ثبوت كلامه تعالى وما قال ههنا ان ثبوت
الكلام موقوف على ثبوت الاجماع وثبوت الاجماع غير موقوف على ثبوت الشرع حتى يلزم ما ذكر بل على
صدق النبي عليه السلام لان مبناه قوله عليه السلام لا يجتمع امتي على الضلالة وما راه المومنون حسن فهو
عند الله حسن وصدقه عليه السلام موقوف على ظهور امر خارق على يديه لا على ثبوت الشرع قال في شرح المقاصد
انه متكلم لتواتر النقل به من الانبياء وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزة من غير توقف على اخبار الله تعالى المتكلم عن
صدقهم بطريق التكلم ليلزم الدور اه حتى كلامه قيل وجه التوفيق ان الموقوف عليه للشرع هو الكلام اللفظي والثابت بالشرع
الكلام المعنى وقال المحشي المدقق في وجه التوفيق ان اللازم مما في التلويح عدم توقف الايمان بكلامه تعالى على ثبوت الشرع
واللازم مما ذكر ههنا توقفه على نفس الشرع وفيه انه لا معنى لتوقفه على نفس الشرع الا توقفه على ثبوته في نفسه كما لا يخفى
قوله وقيامه يستلزم اه دفع لما يقال ان ماخذ الاشتقاق التكلم لا الكلام وانما الكلام اثره كما ان النقوش
الخطية اثر الكتابة فلا يلزم من ثبوت التكلم ثبوت الكلام ووجه الدفع ظ قوله والمعتزلة اه اي يقولون بان ثبوت
المشتق يقتضي ثبوت ماخذ الاشتقاق وان ثبوت المتكلم يقتضي ثبوت التكلم لذاته تعالى لكن قيام التكلم بذاته
تعالى لا يستلزم قيام الكلام فان معنى التكلم ايجاد الكلام والقائم بذاته تعالى هو الايجاد والكلام عرض

موجود الى محل آخر فلا يلزم ثبوت الكلام النفسي فيه ان المعتزلة غير قائلين بقيام التكلم بمعنى خلق الكلام ايضا
بل اطلاق المتكلم والخالق عليه تعالى عندهم باعتبار معنى حاصل في غيره قال في شرح مختصر العضدي في مسئلة لا يشتق
اسم الفاعل لشيء باعتبار معنى حاصل لغيره خلافا للمعتزلة قالوا اطلق الخالق عليه تعالى باعتبار الخلق الذي هو حاصل للمخلوق
انتهى كلامه كيف هم غير قائلين بالصفات والقيام والثبوت مع انهم يقولون بانه تعالى متكلم بمعنى انه موجد الكلام في محل
للموجد عليه تعالى لا يوجب قيام المأخذ به تعالى وايضا المختار عندهم ان كلامه هو الحروف والاصوات القائمة بذات
القاري والحافظ التي يستحيل بقاؤها فايجاد تلك الحروف قائمة بذات الحافظ والقاري لا لان افعال العباد مخلوقة لهم
كا بدانه تأمل قوله وهو عدول عن العرف واللغة يعني ما قال المعتزلة من ان معنى التكلم ايجاد الحروف خلاف العرف
واللغة فان المتحرك من قام به الحركة لا من اوجدها ولو في محل آخر ولذا فيما اذا سمعنا قائلا يقول انا قائم لا نسميه
متكلما وان لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجدها هو الله تعالى كما هو على ما هو راي اهل الحق قوله
واما الكرامية فقائلون بحدوثه اي قائلون بان الكلام المركب من الحروف والاصوات حادث قائم بذاته تعالى
وهم يسمونه قول الله واما الكلام القديم عندهم فهو القدرة على التكلم على ما مر قال في شرح المقاصد
لما رأت الكرامية ان بعض البراهين من بعض وان مخالفة الضرورة اشنع من مخالفة الدليل ذهبوا الى ان
المنتظم من الحروف مع حدوثه قائم بذاته تعالى انتهى كلامه هذا هو المشهور لكن قال في المواقف في باب التنزيهات
ان الكرامية انما يقولون بقيام الحادث الذي يحتاج الباري اليه في ايجاد الخلق وهو قوله كن او الارادة على
اختلاف بينهم قوله هذا مذهب بعض الاشاعرة وهو عبد الله بن سعيد القطان وجماعة من المتقدمين قالوا
ان كلامه تعالى صفة واحدة لا تعدد فيها اصلا انما التعدد بحسب التعلقات الحادثة بحسب حدوث المتعلقات
قوله وذلك فيما لا يزال قيل يرد عليه انه اذا كان الكلام النفسي مدلول الكلام اللفظي لزم ان يكون متعددا لتعدد
اللفظ ومن ثمه ذهب الجمهور الى ازلية التعلقات اقول هذا انما يلزم لو كان دلالة اللفظ عليه كدلالة الموضوع على
الموضوع له وليس كذلك عندهم بل هو كدلالة الاثر على المؤثر ولا يلزمه من تعدد الاثر تعدد المؤثر قوله والجواب الحق اي
الجواب الحق المطابق لمذهب الجمهور ان عدم جواز وجود الكلام بل والتعلقات في الازل لا ينافي ان يكون
ذلك صفة واحدة حقيقية غير متكثرة بحسب الذات فان التكثر بحسب التعلقات والاضافات لا يوجب التكثر
بحسب الذات وانما كان هذا الجواب حقا لعدم الاحتياج فيه الى القول بان دلالة اللفظ عليه كدلالة الاثر
على المؤثر الذي هو مذهب الشارح قوله واعترض على مذهب الحدوث الا نقل عنه في الحاشية هذا الاعتراض

مختص بمذهب الحدوث فلا وجه للاختصاص وهو الذي ذكره الشارح مع جوابه فلا وجه لايراده
لتوهم الا ان يراد تلخيص السؤال والجواب ثم يرد الاول انتهى كلامه يعني ان هذا الاعتراض وارد على مذهب
الجمهور القائلين بان تعلقات الكلام ازلية بان يقال كيف يكون صفة الكلام في نفسها غير امر ولا نهي ولا خبر ولا
يمكن وجود العام الا في ضمن الخاص فلا وجه لتخصيصه بمذهب الحدوث واجيب عنه بانه اورد السؤال كما هو
فيما بينهم على ابن سعيد حيث جعل حدوث الاقسام فيما لا يزال وحصل التعلق ازليا يعرف منه ايراد السؤال
عليه والجواب عنه بالمقايسة ومنشاء الاعتراض اشتباه النفسي بالكلام اللفظي فان اللفظي لا يخرج عن هذه الاقسام
ولا يوجد بدونها لكن النفسي لا يخرج الا قسام الانواع لا صفة شخصية مما لا يقدم عليه احد قوله فان كلا
من حيث هو امر اه يعني ان الامر الذي هو الطلب بطريق الاستعلاء من حيث هو كذلك غير الخبر الذي هو الاعلام
عن وقوع نسبة او عدم وقوعها من حيث هو كذلك يدل على ذلك اختلاف لوازمها فان الاول غير محتمل الصدق
والكذب بخلاف الثاني قوله بخلاف الكلام دفع لما عسى ان يقال انه اذا كان الامر من حيث هو
مغاير للخبر يلزم ان يكون مغاير للكلام لانه عين الخبر على ما قلتم من انه صفة واحدة شخصية لا تكثر فيه بحسب الذات
بل بحسب التعلقات فيلزمكم ان لا تقولوا بانقسام الكلام الى الانواع المذكورة في الازل كما لزم من
جعله في الازل خبرا وحاصل الدفع انه لا يلزم من مغايرته لكلام الامر مغايرته للكلام فان الامر من حيث هو
كلام مخصوص يعني انه هو ذلك الصفة الشخصية الا انه حصل له خصوصية باعتبار تعلقه بالمامور به
وهو لا يخرجه عن كونه ذلك الشخص نعم يخرجه عن كونه متصفا بحيثية اخرى من كونه خبرا او نهيا او استفهاما
ونداء ونظيره ان زيدا من حيث هو عالم يصدق عليه انه زيد ولا يخرج بهذا الاعتبار عن كونه زيدا
ولا يصدق عليه بذلك الاعتبار انه زيد من حيثية اخرى كحيثية كونه كاتبا او السر في ذلك ان هذه اضافات عارضة
له غير داخلة في هويته فلا يخرج بهذه الاعتبارات عن كونه ذلك الشخص نعم ان هذه التعلقات والاضافات
متمايزة فلا يصدق بعضها على البعض الاخر قال الفاضل الجلبي يرد عليه ان هذا لو تم لدل
على ان مسمى لفظ زيد الجزئي انه يصدق على كثيرين مختلفين بالعدد كزيد من حيث انه كاتب ومن حيث
هو عالم ومن حيث هو قائم الى غير ذلك من الاعتبارات التي لا يكاد ان تتناهى ولا يخفى انه لبس لان المعتبر
في مفهوم الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالعدد ان يكون مقولا في جواب ما هو بمعنى انه يسئل
عنها بما هي فيقع ذلك الكلي جوابا عنها لا ان يكون محمولا عليها ولا شك انه لو سئل عن هذه الكاتب والقائم

والتاكيد ماهو يقال في جوابه انه انسان لانه زيد على ما بين في موضعه قوله لا يوجب الاتحاد والا لزم
الاتحاد بين كل امرين بينهما ملازمة وذلك بديهي البطلان قوله ولو سلم فيجعل البعض اه اي ولو سلم ان
استلزام امر يوجب الاتحاد فيجعل الامر والنهي والاستفهام والنداء راجعا الى الخبر ليس اولى من عكسه اذ لا شك
في وجود وقوع الاستلزام بين الكل اذ ما من خبر الا ويستلزم الامر بالعلم بمضمونه والنهي عن العلم بخلافه كذلك
فبالحمل عليه كما لا يخفى وبهذا ظهر فساد ما قال الفاضل الچلپي ان استلزام الاخبار للانشاء غير بين ولا مبين لكونه
مجرد التجويز والامكان فهو غير معتد وقد يقال في وجه الترجيح كل طلب في الكلام اللفظي يحصل بتصرف في الكلام الخبري
فان قولنا اضرب يحصل بالتصرف على ما بين في الصرف فيكون الخبر اصلا في اللفظي فكذا في النفسي وانت خبير بان
هذا ظن لا يفيد الجزم على ان الرجوع في اللفظي ايضا غير متيقن قوله اعترض عليه بان فيه اه اي ان المحقق في صورة
تصور الرجل الابن وامره بشيء هو العزم على الطلب وتخيله وهو ممكن واما نفس الطلب فلا شك في كونه
سفها بل قيل هو محال لان وجود الطلب بدون من يطلب منه شيء محال كذا في شرح المواقف وفيه انه انما
يكون محالا اذا طلب منه ان ياتي بالفعل حال عدمه واما اذا طلب منه ان ياتي به بعد وجوده فلا وقيل
فالحق ان نفس الطلب من المعدوم وان كان الطلب للاتيان حال الوجود محل اشكال اذ المعدوم ليس بشيء
فهو غير فاهم للخطاب فلا بد للطلب وان كان المقصود الاتيان حال الوجود من فهم الخطاب قوله لا يقال
يلزم منا ان لا يامر النبي عم الا يعني ان ما ذكرت من ان في الصورة المذكورة العزم على الطلب يقتضي
ان لا يامرنا النبي عليه السلام بشيء ولا ينهنا بشيء بل عزم على الامر والنهي بالنسبة الينا وانه قطعي البطلان
ضرورة ان خطاب النبي عليه عام لكل مكلف يولد الى يوم القيمة ولذا وجب الامتثال واختصاصه خطابا بانه
باهل عصره وثبوت الحكم فيمن بعدهم بطريق القياس بعيد جدا قوله لانا نقول فرق بين الامر الصريح يعني
ان خطابه عم للحاضرين بالقصد والصراحة وللغائبين بالتبع والضمن والخطاب للمعدوم ضمنا وتبعا ليس
سفها قوله فان المعتزلة اه يعني ان اطلاق لفظ القران شائع على ذلك المؤلف عند اهل اللغة والقراء و
علماء اصول الفقه بخلاف كلام الله تعالى فانه وان كان كالقران مشتركا بين اللفظي والنفسي لكن المتبادر
منه ولو في عرف اهل السنة والجماعة هو النفسي فيرد حينئذ سبق الذهن من القران الى هذا المؤلف ان القران يشعر بالقراءة
المتعلقة باللفظ دون المعنى قوله والبينا فيه تنبيه على الترادف اي في ذكر الكلام بعد القران تنبيه على ترادفهما
الا ان شرح صاحب ... لا يخفى ان التنبيه انما يحصل ان لو قوله ... عطف بيان للقول والقران فانه لم يكن معتمدا

والموجود ادرج ثم صحيحه لانه لان النص هو الحكم على القرآن بانه غير مخلوق لا على كلام الله قوله وقد ثبت
الكلام لمعنى دفع لما يقال انه اذا كان المقارنة بالالفاظ المعقول يجب صرفه عن الظاهر هنا كذلك فانه لو حمل الحكم على
مرتبة الكلام يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى اذ لا معنى للكلام الا المركب من الاصوات والحروف المشروطة حصول
وجود البعض بانقضاء البعض الآخر وحاصل الدفع انه قد ثبت الكلام النفسي الذي ليس فيه شائبة الحدوث فلا حاجة
الى العدول عن ان حمل المتكلم على موجد الحروف والاصوات قوله يريد به الصحة بحسب اللغة اذ دفعها يقال انه تعالى
تعالى بالاعراض بمعنى الايجاد صحيح وانما لم يطلق عليه تعالى الايهام معنى الاتصاف والقيام او التحيز وما يوهم ليس لا
اطلاقه موقوف على اذن الشرع عند المعتزلة بخلاف المتكلم اذ قد ورد به الشرع وحاصل الدفع ان المراد انه يصح وصف
الباري تعالى بالمشتق من الاعراض المخلوقة له بحسب اللغة بان يقال ان الله تعالى اسود وابيض ومتحرك ومتحيز
ومتحيز الى غير ذلك ولا شك انه غير صحيح بحسب اللغة الا ترى انه لا يصح ان يقال للمتحرك الحجر واجد الحركة فيه
ما هو راي المعتزلة اراد الشخص متحرك قوله يرد عليه ان هذا الا يعني ان الظاهر المتبادر من قوله واذا وصف بما
هو من لوازم القديم يراد به الحقيقة الموجودة واذا وصف بما هو من لوازم المحدثات يراد به الالفاظ المنطوقة ان
القرآن يطلق بالاشتراك او الحقيقة والمجاز على المعنيين النفسي واللفظي فاذا وصف بما هو من لوازم القديم يراد به
واذا وصف بما هو من لوازم المحدثات يراد به اللفظي او المتخيل او الاشكال ويرد عليه ان المص تحقيق جواب
تحقيقه وهذا الجواب آخر لا تحقيق جواب المص لان حاصل جواب المص ان القرآن بمعنى الكلام النفسي يوصف بكونه مكتوبا ومقروا
محفوظا مسموعا باعتبار وجوده في الكتابة والعبارة والذهن وهي اوصاف له باعتبار الامور الدالة عليه لا باعتبار حقيقته
بل من قبيل الاوصاف التي تجري على غير ما هي له كما يقال زيد مكتوب ومقروء ومسموع ومحفوظ باعتبار وجود الالفاظ الدالة
وحاصل جواب الشارح ان الموصوف بهذه الاوصاف اللفظ الحادث دون النفسي القديم وانما قلنا ان الظاهر المتبادر من قوله
واذا وصف الخ انه يمكن توجيهه بحيث يكون تحقيقا لجواب المص بان يقال معنى قوله يراد به الحقيقة الموجودة ان الملحوظ هنا
الصورة دون الموجودة في الخارج من غير ملاحظة امر يدل عليه اذ هو من قبيل وصف الشيء بما هو حاله حقيقة بخلاف
ما اذا وصف بما هو من لوازم المحدثات فلا بد فيه من ملاحظة ما هو يدل عليه حتى يظهر صحة الوصف بالعلاقة
للدالية والمدلولية فعلى هذا معنى قوله يراد به الالفاظ المنطوقة يراد به حقيقته من حيث ملاحظة معه الالفاظ المنطوقة او المخيلة
او الاشكال المنقوشة فيكون تحقيقا لجواب المص كما لا يخفى قال الفاضل الحلبي هذا انما يرد لو كان معنى قول الشارح تحقيقه
تحقيق جواب المص وليس كذلك بل هو جواب آخر لا جواب المص لما كان بعيدا حاول الفاضل الشارح عنه قال

وتحقيقه اى تحقيق الجواب انتهى ولا يخفى عليك انه لو كان مقصد الشارح ايراد جواب آخر عن شبهة المعتزلة فلا معنى لايراد
قوله ان للشئ وجودا فى الاعيان الخ بل الواجب ان يقول وتحقيقه ان القرآن يطلق على المعنيين الكلام النفسى واللفظى
فحيث يوصف بما هو من لوازم القديم يراد به الخ ولله در من فسر بقوله اى تحقيق جواب المص لا تحقيق جواب آخر تامل
فى هذا المقام فانه من مزال الاقدام قوله والتفصيل انما تمسك الخ يعنى تفصيل الكلام فى ان هذا جواب آخر او تحقيق
جواب المص ان المعتزلة لما تمسكوا بان القرآن متصف بالاوصاف التى هى من سمات الحدوث فيكون حادثا
اجيب عنه تارة بان وصفه بالاوصاف المذكورة ليس حقيقة حتى يلزم حدوثه بل هو مجاز عقلى من قبيل وصف
المدلول بصفة الدال كما يقال سمعت هذا المعنى من فلان وقرأته فى بعض الكتب وكتبته بيدى وهذا حاصل
جواب المص واجيب عنه تارة اخرى بان الموصوف بهذه الاوصاف هو اللفظ وهو حادث عندنا انما القديم
هو النفسى وهو غير متصف بهذه الاوصاف والقرآن يطلق عليهما اما بالاشتراك او بالحقيقة والمجاز هذا
حاصل ما قرره الشارح بقوله فحيث يوصف الخ قوله وقال بعضهم الخ اى قال بعض من لم يجوز سماع الكلام النفسى فى
وجه تخصيص موسى عليه السلام بالكليم انه لما سمع كلام الله تعالى من جميع الجهات على خلاف ما هو المعتاد حصل
ولا يخفى ان هذا الوجه مندرج فى عبارة الشارح فان معنى قوله فسمع موسى صوتا دالا على كلام الله تعالى بلا توسط
الملك والكتاب سواء كان من جانب واحد لكن بصورة غير مكتسبة للعباد على ما هو شأن سماعنا او من جميع الجهات
وكلاهما خرق للعادة وانما قيد به لانه لم يجوز سماع الكلام النفسى كان من جوز سماعه كالشيخ الاشعرى والغزالى فمن يقول
خصه به لانه سمع كلامه الازلى بلا حرف ولا صوت كما يرى ذاته فى الآخرة بلا كم ولا كيف وهم يجوزون تعلق الروية والسماع
بكل موجود حتى الذات والصفات قوله وقيل باعتبار العلاقة الخ يعنى ان قوله باعتبار دلالته عليه يدل على ان اطلاق
كلام الله على اللفظ لعلاقة دلالته عليه واعتبار العلاقة يشعر بكونه منقولا لا مشتركا لان المشترك هو الذى
يكون معناه متعددا ولم يتخلل بينهما النقل مع ان المدعى ان كلام الله اسم مشترك بين الكلام النفسى القديم واللفظ
الحادث ويلزم ايضا ان يكون استعمال الكلام مجازا فى المنقول عنه اعنى الكلام النفسى بالنسبة الى الناقل لان اللفظ المنقول
حقيقة فى المنقول اليه مجاز فى المنقول عنه بالقياس الى الواضع الثانى الذى هو الناقل على ما بين فى محله وهذا
باطل لانه لو كان مجازا فى النفس لصح نفيه عنه بان يقال ليس المعنى القديم كلام الله وهو ممتنع عندكم قوله
وجوابه الخ يعنى ان النقل المعتبر فى المنقول هو هجر المعنى الاول وتركه حتى لا يفهم بلا قرينة واعتبار العلاقة لا يقتضى
ان يكون المعنى الاول مهجورا فانه يجوز ان يكون اللفظ موضوعا بالاشتراك للمعنيين بينهما علاقة مع عدم النقل والهجر

لا مكان للامكان العام والخاص وفيما نحن فيه كذلك فان اطلاق الكلام على النفسي شائع فيما بينهم فيكون
مشتركا لا منقولا وانما قلنا النقل المعتبر في المنقول لان في المجاز ايضا نقلا لكن مع عدم هجر المعنى الاول قال
الفاضل الچلبي رد منيانا لا نسلم ان الهجر معتبر في النقل بل المعتبر فيه على ما حققه الشارح في التهذيب اشتهار
اللفظ في المعنى الثاني بحيث قال ان تعدد مسمى اللفظ فان وضع للكل فمشترك والا فان اشتهر في الثاني فمنقول
ينسب الى الناقل والا فحقيقة ومجاز انتهى اقول المراد من الاشتهار هو الاشتهار في المعنى الثاني بحيث يكون الاول
مهجورا على ما فسره الشارح به كيف ولو كان مطلق الاشتهار كافيا في النقل لزم ان يكون اللفظ الذي اشتهر في المعنى المجازي
منقولا قال في التلويح ان اللفظ اذا تعدد مفهومه فان لم يتخلل بينها نقل فهو المشترك وان تخلل فان لم يكن النقل
لمناسبة فمرتجل وان كان لمناسبة فان هجر المعنى الاول فمنقول والا فهو في الاول حقيقة وفي الثاني مجاز وايضا في
شرح المطالع وان كان معنى اللفظ متعددا فاما ان يتخلل بينها نقل او لا فان تخلل فاما ان يكون ذلك
لمناسبة فان هجر الوضع الاول يسمى منقولا شرعيا او عرفيا او اصطلاحيا على اختلاف الناقلين وان لم يهجر المعنى الاول
يسمى بالنسبة الى المعنى الاول حقيقة والى الثاني مجازا وكتب القوم مملوة من هذا البيان لا حاجة الى النقل والا تيان
قال ولو سلم فنقول هذا الاطلاق ان كونه منقولا وتجرد ذلك لا يتم الجواب عن السوال المذكور لان لزوم
المحال لا يكون مخصوصا بكونه منقولا بل مع كونه مجازا في المعنى الاول يلزم المحال ايضا كما تقرر في السوال
ولا خفاء في ان الهجر عن المعنى الاصلي غير معتبر في المجاز بل عدم الهجر معتبر فيه لا يقال لفظ الوضع في قول الشارح
ووضعه لذلك مشعر باعتبار الوضع في المعنى الثاني واعتبار الوضع ينافي كونه مجازا اذ لا وضع في المجاز لانا نقول
تحقق نوع وضع للمعنى الثاني بواسطة ملاحظة المناسبة بينه وبين المعنى الاول مع عدم ترك الاول لا ينافي
مجازا بالنسبة الى المعنى الثاني وحقيقة بالنسبة الى الاول ولفظ الكلام على تقرير الشارح كذلك فيلزم المفسدة
انتهى اقول كون لفظ الكلام كذلك على تقرير الشارح مم اذ لا معنى لقوله ووضعه لذلك الا باعتبار دلالته لتعيين
لفظ الكلام لتلك الالفاظ لعلاقة الدالية والمدلولية ولا شك انه وضع شخصي لكون كل من الموضوع و
الموضوع له معينا وهو غير متحقق في المجاز والا لم يبق فرق بينه وبين الحقيقة بل المتحقق فيه الوضع النوعي بمعنى
ان الواضع وضع مثلا انه يجوز اطلاق لفظ الدال على المدلول والكل على الجزء واللازم على الملزوم ولذا وجب
القرائن يرشدك الى ذلك تتبع كتب المعاني والاصول قال الفاضل المحشي والحق ان باعتبار العلاقة يتحقق كونه منقولا لا
مشتركا كما هو المشهور وقال الشارح لما تعدد الاطلاق على ان الناقل قد اعتبر العلاقة ام لا اعتبر الاسم العلم

العلاقة وعدمها فجعلوا الاول منقولا والثاني مرتجلا فلزم في المرتجل عدم العلاقة وفي المنقول وجود
العلاقة انتهى كلامه اقول ادعاء ان اقتضاء العلاقة كونه منقولا مشهورا افتراء محض ليس في الكتب المتداولة
شائبة من ذلك وما نقل من التلويح انما يدل على ان وجود العلاقة معتبر في المنقول وعدم وجوده معتبر في المرتجل
اما ان وجوده يستلزم كونه منقولا فلا كيف ولو كان مجرد العلاقة كافيا في النقل لزم ان يكون اللفظ المستعمل
في المعنى المجازي منقولا لتحقق العلاقة فيه كما لا يخفى تامل في هذا المقام فانه قد خبط فيه اولوا الافهام قوله وقد يجاب الى
اعتبار العلاقة الخ اي قد يجاب عن الاعتراض المذكور بان تاخير الوضع الثاني معتبر في المنقول على ما هو مقتضى التعريف
ومجرد اعتبار العلاقة لا يقتضي ان يكون الوضع الثاني متاخرا عن الوضع الاول حتى يكون لفظ الكلام مجازا في اللفظي
يجوز ان يعتبر الواضع العلاقة بين المعنيين ويضع لهما معا لفظا واحدا فيكون مشتركا لا منقولا كما لا يخفى قوله و
اثبات عدم ترتب الوضعين الخ يعني في الجواب المذكور نظر لان المعترض لما كان مدعا ثبوت الاشتراك الذي ادعاه
الشارح بقوله ان كلام الله اسم مشترك لا كان المجيب بقوله وقد يجاب مثبتا للاشتراك فلا بد له من
اثبات عدم ترتب الوضعين وان الوضع الثاني غير متاخر عن الوضع الاول لكن اثبات ذلك مشكل ودونه خرط القتاد
ولا ضرورة في التزامه لوجود الجواب الذي لا ترتيب فيه وبما حررنا لك اندفع ما قال الفاضل المحشي ان المجيب مانع لعدم
تحقق الاشتراك فيكفيه الجواز ولا حاجة الى التزام اثباته تامل قوله يرد عليه ان كلامهم الخ يعني ان اراد بقوله
اسم اللفظ والمعنى انه اسم لذلك المتشخص القائم بذات الله تعالى يلزم ان لا يكون ما قرأناه بل ما انزل على
النبي عم كلاما ضرورة انه ليس ذلك المتشخص فان الاعراض تتشخص بتشخص المحل وانه يقطع بان ما نقراه هو القرآن المنزل
على النبي عم المتحدى به باقصر سورة حتى يكفر منكر كونه كلامه تع وان اراد به انه اسم للنوع القائم بذاته
اعني الالفاظ المخصوصة مع قطع النظر عن خصوصية المحل يلزم ان يكون اطلاقه على المتشخص القائم بذاته
من حيث خصوصه وتشخصه مجازا لكونه استعمال اللفظ في غير ما وضع له اذ لم يوضع اللفظ لذلك المتشخص
بخصوصه فيصح نفي كلام الله عن المتشخص القائم بذاته حقيقة كما يصح ان يقال زيد ليس باسد وهو ظاهر البطلان
وانما قيد بخصوصه لان اطلاق العام على الخاص لا بخصوصه بل باعتبار عمومه وكونه فردا من افراده حقيقة الخ
استعمال اللفظ في ما وضع له على ما بين في شرح التلخيص وفيه بحث لانه ان اراد بصحة النفي نفي صدق النوع عليه فلا نسلم لزومه اذ
لا يصح سلب النوع عن فرده وان اراد انه يصح نفي كون لفظ القرآن موضوعا بازائه بخصوصه فالملازمة مسلمة
وبطلان اللازم ممنوع ان اراد انه موضوع بالوضع العام لكل واحد من الجزئيات المتشخصة القائمة بذاته وذوات القراء

كلامه تعالى بالحدوث حقيقة لحدوث الجزئيات القائمة بذوات القراء ضرورة وجودها فيها بعد ما لم تكن و
حدوث ما لها ايضا مع انه لا نقول بحدوثه اصلا بل نقول انكل احد من اللفظ والمعنى الموضوع لفظ القران له قديم
حيث قال القران اسم للفظ والمعنى وهو قديم انما الحدوث للقراءة العارضة له ولا شك انه على هذا التقدير يلزم ان
يكون اللفظ الذي وضع لفظ القران له حادثا ضرورة ان الالفاظ القائمة بالاذهان اللفظ حادثة سواء اعتبرت
مع الترتيب او بدونه نعم انها مماثلة للالفاظ القائمة بذاته تعالى وبهذا ظهر فساد ما قال الفاضل الجلبي من انه
لا استحالة في وصف نوع كلام الله تعالى بالحدوث فان له افرادا متعددة بعضها ازلية وهو الشخص القائم
بذاته تعالى وبعضها حادثة وهو الاشخاص القائمة بذوات المخلوقات فلا اشكال اصلا على ان هذه الاشخاص
على هذا التقدير ليست افراده بل المعنى التي وضعت لكل واحد منها بالوضع العام قوله ولا مخلص الا بان يجعل اه اي لا مخلص
عن هذا الاعتراض الا بان يجعل لفظ الكلام مشتركا بين الشخص القائم بذاته تعالى وبين النوع فح لا يكون اطلاقه على ذلك
الشخص المخصوص مجازا ولا يكون كلامه تعالى متصفا بالحدوث لعدم حدوث النوع ضرورة تحققه في ضمن الفرد القديم
القائم بذاته تعالى ازلا وابدا لكن الحادث الجزئيات المتشخصة بتشخصات المحال الحادثة نقل عنه بل لا مخلص عنه الا بان
يجعل مشتركا بين ذلك النوع والفرد بين الخاصين والا لزم ان يكون النظم المؤلف المعجز المنزل على النبي عليه السلام
كلام الله تعالى مجازا وليس كذلك كما عرفت وفيه انه بقي لزوم ان يكون اطلاق الكلام على ما يقرأه كل واحد منا
بخصوصه مجازا لخصوص نفسه وذلك بط بالاجماع وايضا يلزم ان يوصف كلام الله تعالى بالحدوث حقيقة
بحدوث النظم المنزل على النبي عليه السلام قال بعض الفضلاء فالظاهر اختيار الشق الاول وما يقرأه كل واحد منا كان
بالذات هو ما يقوم بذاته تعالى وان كان يغايره باعتبار تعلق قراءتنا به وفيه تامل قوله يشكل القول بقيام اه وكذلك
يلزم ان لا يكون التحدي مع كلام الله تعالى ضرورة ان مدار البلاغة على امور تقتضي ترتب الاجزاء من التقديم والتاخير وغيره
بان غرضه ليس نفي الترتيب مطلقا بل الترتيب الزماني الذي يقتضي وجود بعض الحروف عدم الاخر كيف وان
الحروف بدون الهيئة والترتيب الوضعي لا تكون كلمات ولا الكلمات كلاما وجود الالفاظ المرتبة وضعا وان
كان مستحيلا في حقنا بطريق جري العادة لعدم مساعدة الآلات لكنه ليس كذلك في حقه تعالى بل وجودها
مجتمعة من لوازم ذاته تعالى وليس امتناع الاجتماع من مقتضيات ذواتها وفيه بحث اذ القول بالترتيب الوضعي بين
الحروف القائمة بذاته تعالى غير معقول لانه انما يتصور في الجسمانيات دون المجردات والا لزم انقسامها الا ترى
ان الصور القائمة بالنفس الناطقة ليس فيها ترتيب وضعي وقد يقال في الجواب ان انتفاء الترتيب الزماني

والوضعي لا يستلزم انتفاء الترتيب مطلقا حتى يلزم عدم الفرق لجواز ان يكون هناك ترتيب وتأخير يتحقق به الفرق
وعدم الشعور به لاينافي وجوده في نفس الامر اقول يرد على الجوابين انه يلزم ان لا يكون الكلام المنزل على النبي
عليه السلام وما نقرأ كل واحد منا كلام الله لان الكلام على هذا هو الالفاظ القائمة بذاته تعالى بالترتيب الوضعي
او الترتيب الذي لا شعور به وهو غير متحقق فينا اذ لا ترتيب هنا سوى الترتيب الزماني وقيل في الجواب ان
ذلك الذاهب اعترف بعدم الفرق مطلقا فان حاصل تحقيقه ان كلام الله صفة حقيقية بسيطة كسائر صفاته
الكمالية وانما التعدد والتغاير بحسب التعلقات والاعتبارات فلا يرد عليه ما ذكر اقول فيه بحث اذ لا اشعار في عباراته
بان كلامه صفة حقيقية بسيطة كيف وكون الالفاظ القائمة بذاته تعالى راجعة الى صفة حقيقية بسيطة مما لا يعقل
ولا يتصور صحته **قوله** لم يرد به اي لم يرد بالاخراج المعنى الاضافي الذي هو تعلق بين المخرج والمخرج اذ لا معنى
لكونه صفة ازلية اذ هو نسبة بينهما لا يتحقق الا بتحققهما فيكون حادثا البتة لحدوث المخرج بل اراد الصفة الحقيقية
التي هي مبدأ لهذه الاضافة وعلة لها وكذا في سائر العبارات من الايجاد والاحداث والابداع والاختراع
والاحياء والاماتة والخلق والتخليق والترزيق الى غير ذلك فانه ليس المراد معانيها التي هي الاضافات بل مبدؤها
قوله يرد عليه يجوز الخ يعني لا نم انه لو كان التكوين حادثا يلزم ان يكون الصانع محلا للحوادث انما يلزم
لو كانت قائمة بذاته تعالى لم لا يجوز ان يقوم بغيره تعالى كما ذهب ابو الهذيل من ان تكوين كل جسم قائم به فان
رد هذا المنع ودفعه لما سيجئ في الوجه الرابع من انه يلزم ان يكون كل جسم مكونا لنفسه اذ لا معنى للمكون
الا من قام به التكوين اتحد الدليلان اعني الاول والرابع وهو ظ **قوله** وجوابه الخ حاصله ان اتمام هذا الدليل
واندفاع المنع المذكور مبني على امتناع قيام صفة الشئ بغيره بخلاف الوجه الرابع فانه لم يلتفت فيه الى هذه
المقدمات فاندفع للمنع المذكور ولم يتحد الدليلان **قوله** يرد عليه الخ حاصله ان اراد بالجواز الجواز الشرعي فالملازمة
ممنوعة لان الجواز الشرعي موقوف على عدم ايهام ما لا يليق بكبريائه كما هو راي المعتزلة والقاضي وعلى اذن الشارع
كما هو رأي الاصحاب وكلاهما مفقودان في مشتقات الاعراض المقدورة له تعالى وان اراد الجواز العقلي
فالملازمة مسلمة لكن بطلان اللازم ممنوع لا بد لاثباته من دليل ويمكن الجواب بان المراد الجواز بحسب اللغة على ما ذكره
المحشي فيما سبق ولا شك انه لا يصح اطلاق الاسود لغة على القادر على السواد فانه لا يقال للرجل الذي يقدر على
صبغ السواد والحمرة انه اسود واحمر مع انه يصدق عليه انه قادر عليهما **قوله** يرد عليه منع مشهور الخ يعني
انا لا نم انه لو كان التكوين حادثا لكان اما مكونا بتكوين اخر او بدون التكوين لم لا يجوز ان يكون مكونا بتكوين هو نفسه

ذلك التكوين فلا يلزم التسلسل ولا وجود التكوين بالتكوين ويرد عليه انه لو صح لكون تكوين عنه اذ لا
معنى لكون التأثير عين الاثر ويجيب بان المراد بكون تكوين التكوين عينه انه ليس في الخارج الا المكون او التكوين
واما التكوين فامر يعتبره العقل وليس له تحقق في الخارج ممتازا عنه بحسب الوجود الخارجي فلا يحتاج الى تكوين
آخر لا يجب ان تكوين التكوين بنفسه بحسب المفهوم حتى يرد كون التأثير عين الاثر وهذا هو المراد بقوله وقد
اشرنا الى ماله وما عليه وقد اشرنا الى ان منعه وما نصرة قوله ويمكن ان يقال نفس التكوين له منا الاثر انه لو
التكوين حادثا لاحتاج الى تكوين آخر او حدث بغير التكوين لم لا يجوز ان يكون نفس التكوين من حيث اتصاف
الباري تعالى به وقيامه به متعلقا ولا بوجود نفسه ثم بوجود سائر المحدثات ولا استحالة في سبق ذات الشيء
مع قطع النظر عن الوجود على وجوده سبقا ذاتيا وان كان معا زمانا له بالزمان فان وجود الصفات والاعراض
تمامه لقيامها بمحالها على ما قالوا من الحل متقوم بها وان وجودها في نفسها هو وجودها في الموضوع ولهذا
يمتنع الانتقال عنها فيكون الصفات من حيث قيامها بالواجب مقدما بالذات على وجوده وان كانت معه
له في الزمان فيجوز ان يكون التكوين من حيث قيامه بذات الواجب تعالى متعلقا بوجود نفسه مقدما عليه بالذات
له بالزمان ولا استحالة في ذلك كما لا يخفى قال المحشي المدقق فيه انه اذا كان متعلق التكوين وجود المكون والا
فان كان الوجود مكونا يكون الموجود وهو نفس التكوين ايضا مكونا ومتعلقا للتكوين فالتكوين المتعلق بنفس التكوين
ان كان عينه يلزم سبق الشيء على نفسه وهو محال وايضا لو كان وجود التكوين متعلقا لنفسه يكون وجوده لذاته
فيكون واجبا وهو مناف لقيامه بذات الباري تعالى انتهى كلامه ولا يخفى عليك انه كلام متشابه قلة التدبر
وعدم الفهم فان اللازم هو ان يكون التكوين القائم بذات الباري بحسب الذات مقدما على وجوده
تقدما ذاتيا وهو لا يستلزم تقدم الشيء على نفسه لان المقدم هو نفس التكوين والمؤخر هو التكوين من حيث
الوجود ولكن اللازم اقتضاء التكوين بشرط قيامه بالواجب وعلى خلية ذاته فيه لوجوده وهو لا يستلزم كونه
واجبا لذاته والاستناد بان اشارات الصانع تأمل فانه كلام لا شبهة فيه نعم يرد عليه انه انما يتم لو تم ان قيام العرض
مقدم على وجوده بالذات وعلى لكن السيد السند قدس سره رد عليه في شرح المواقف وقال انه ليس بشيء اذ يصح
ان يقال وجد السواد في نفسه فقام بالجسم وللفاضل المحشي ههنا تعجب بالترديد يظهر جوابه مما قررنا التعليق باعتبار
الثاني والاول تأمل فلا نضره مخافة الاطناب فان قيل اذا كان التكوين قائما بذاته تعالى يكون قديما لامتناع قيام
الحوادث بذاته تعالى فهذا المنع لا يضر قلت هذا رجوع الى الدليل الاول ولا شك في تماميته انما الكلام في تمامية

الدليل الثالث هذا غاية تنقيح الكلام وجد ته بعون الملك العلام قوله فاحفظ فانه يعلمك في موضع شبه
مثل الدليل الذي اورد في قيام الارادة والقدرة بانهما لو وجدتا فاما بارادة وقدرة اخريين لزم
التسلسل او بدونهما فيلزم الايجاب لا يخفى جريان المنع المذكور تامل قوله كانه اراد ماعداه يعني ارادة
الادلة الثلثة سوى الدليل الثاني فيكون الكلام على الحقيقة واراد الجميع وبنى الامر على تغليب الاكثر على الاقل فيكون الكلام
المجاز بناء ما سوى الثاني فلانه لو لم يكن صفة حقيقة بل امرا اعتباريا لا يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى بل قيام المتجدد
وهو جائز لكونه قبل كل شيء وبعده ولا التسلسل لاستغناء الحادث عن التكوين لان الملزوم فرع كونه حادثا وموقوف
كونه موجودا واما عدم ابتناء الدليل الثاني فان ابتناءه لزوم الكذب او المجاز في خبره تعالى ولا اختصاص له بكونه
بل يعم الحادث والمتجدد كما لا يخفى وقال بعض الافاضل الظاهر ان الدليل الثاني ايضا مبني على كونه صفة حقيقية اذ لو كان
من الاضافات لجاز ان يقال انه يجب العدول الى المجاز لتعذر الحقيقة اذ لو حمل على الحقيقة لزم اما قدم المكونات او
تحقق الاضافة بدون احد المتضايفين وكلا الامرين محال قوله ونخطر بالبال ان التكوين هو المعنى الذي
نخطر بالبال ان التكوين مغاير للقدرة والارادة لانا نجد بالضرورة في الفاعل عند تصوره هذه الحيثية معنى
يمتاز عن الفاعل ويرتبط بتوسطه بالمفعول بحيث يصح ان يقال ان هذا فاعل وذلك مفعول له ثم
ان هذا المعنى يتحقق في ذاته وان لم يوجد المفعول فلا يكون عينه مثلا نجد في الضارب حين تصوره بحيثية
ضاربا معنى به يمتاز عن غير الضارب ويرتبط بتوسطه بالضرب بحيث يصح ان يقال ان الضرب اثره وان لم يتحقق
منه الضرب فلا يكون ذلك المعنى عين الضرب الذي هو اثره وهو مغاير للقدرة والارادة ايضا لان هذا المعنى
متحقق في الفاعل الموجب عند الحكماء بالنسبة الى الاثار الصادرة عنه بطريق الايجاب مع عدم القدرة والارادة
بل نقول ذلك المعنى متحقق في ذات الواجب تعالى بالنسبة الى الصفات الصادرة عنه بطريق الايجاب كالقدرة والارادة
فيكون متقدما عليها بالذات فكيف لا يكون صفة مغايرة لها وبما ذكرنا اندفع ما قال المحشي المدقق من ان في هذا
الكلام اعترافا بان صفاته تعالى موجودة بالاختيار وهذا مشكل لا سيما في القدرة والارادة بل في العلم
ايضا لانه انما يلزم ذلك لو كان استنادها اليه بتوسط القدرة والارادة وليس كذلك بل الى الذات
المتصف بالتكوين والايجاد بطريق الايجاب ولا اشكال فيه بل هذا مما اتفق عليه المتاخرون واستحسنوه
فان قيل اذا كان ذلك المعنى موجودا في الواجب بالنسبة الى القدرة والارادة بل الى سائر الصفات يكون
بالنسبة الى نفسه ايضا فيحتاج الى معنى آخر يرتبط به ويمتاز عن غيره فيتسلسل او يلزم تحقق الفاعل

بدون ذلك المعنى قلت ذلك المعنى صادر عنه تعالى بتوسط تعرف ذلك المعنى ولا احتياج الى معنى آخر كما في الحاشية
السابقة فتأمل فيما نقل عنه واما انه موجود فلا فهو بحث آخر على ان الطريق وجود سائر الصفات ان استقام يوصل
الى انه موجود ايضا اسمى لانه يعني ان المقصود ههنا هو اثبات المعنى المغاير لسائر الصفات واما انه
موجودا وانه امر اعتباري بعد ورود العقل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس في الخارج امر زائد عليهما فهو بحث
آخر على انه لو لم طريق اثبات وجود الصفات وزيادتها من انه تعالى عالم وقادر ومريد فلا معنى له الا من
اتصف بالعلم والقدرة والارادة اوصل ذلك الطريق بعينه الى اثبات وجود التكوين وزيادته على الذات بان يقال
انه تعالى خالق كل شيء ولا معنى للخالق الا من اتصف بالخلق فلا بد ان يكون امر موجود زائد على ذاته تعالى كسائر
الصفات وبما ذكرنا اندفع ما قيل انه لا الامتياز والارتباط نفس الذات وعلى تقدير التسليم كونه امرا زائدا على
الذات سوى القدرة والارادة يجوز ان يكون امرا اعتباريا ودعوى وجوب كون ما به الامتياز والارتباط امرا
خارجا غير مسموع ما لم يقم عليه برهان وشهادة الوجدان في امثال هذه المباحث غير معقول ووجه الاندفاع
ظ لا سترة عليه قوله او لكون اه يعني تكوينه لكل جزء من اجزاء العالم قديم والمكون حادث لكون التعلق الازلي
بوجوده في وقت مخصوص متوقف على وجود ذلك الوقت فيكون حادثا مثلا تعلق التكوين بوجود زيد في الازل
في وقت كون الشمس في الاسد فيتوقف على تحقق ذلك الوقت فيكون حادثا وان كان التكوين متعلقا في الازل
قوله وهذا هو لا يناسب المتن لا يظهر وجه المناسبة فانه يحتمل ان يكون معنى عبارة المتن هو تكوينه الذي يتعلق
بالعالم ولكل جزء من اجزائه في وقت وجوده ان يكون اشارة الى ان تعلقاته حادثة على حسب الاوقات ويحتمل
ان يكون معناه هو تكوينه الذي تعلق في الازل لوجود العالم ولكل جزء من اجزائه في وقت وجوده فيكون تعلقاته
قديمة ويكون حدوث المكونات بحدوث اوقات وجودها اللهم الا ان يقال ان الظاهر على الاحتمال الاول ان
يقول هو تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه عند تعلقه بعدم تعرضه للتعلق وتعرضه للوقت يرجح الاحتمال
الثاني قوله وحاصله منع الملازمة اى لا نسلم ان قدم التكوين قدم المكونات كيف والقول بتعلق وجود المكونات
بالتكوين قول بحدوثها اذ القديم لا يتعلق وجوده بايجاد شيء آخر وما قاله الفاضل المحشي من انه لا يتصور
منع الملازمة فان التكوين نسبة تتأخر تحقق المكون عند القائلين بحدوث التكوين كما ان الضرب متأخرة عن المضروب
فلو كان التكوين قديما يلزم قدم المكون لان قدم النسبة يستلزم قدم المنتسبين كما ان قدم الضرب يستلزم قدم
المضروب فهو خبط محض اذ لا معنى لتأخر التكوين عن المكون كيف والتنازع حقيقة فيما بعد على مذهب القائلين بكون التكوين

اضافته الله عبارة عن تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور في وقت وجوده ولا شك ان ذلك
التعلق مقدم على وجود المقدور ولنذا لك الخبط وتم من تشبيه التكوين بالضرب وهو ليس الا في مجرد كونه من قبيل
الاضافات لا في كونه متاخرا عن المكون مثل الضرب عن المضروب على ما صرح به بعض الافاضل في حل قوله ولما
استدل القائلون به قوله وقد يتوهم اه قد يتوهم ان قوله وما قيل ليس جوابا عن استدلال القائلين بل اعتراض على قوله
ان تعلق في ما لا يستلزم اه وحاصله ان ترديد التعلق بين استلزامه القدم او الحدوث قبيح غير محتمل لان تعلق وجود
شئ لشئ يستلزم احتياج الاول الى الثاني في الوجود فيستلزم الحدوث البتة اذ لا معنى للحدوث الا الاحتياج
الى الغير في الوجود قوله وليس بشئ اه يعني ما يتوهم في توجيه ما يقال ليس بشئ لان امثال هذا الترديد شائعة كثيرة
الوقوع في كتب القوم والغرض منه توسيع الدائرة واحاطة الاحتمالات العقلية بحيث لا يبقى للخصم مجال للكلام
الا ترى انه قد ردد في الحق وجود العالم بين التعلق بذاته او بصفة من صفاته وبين عدم التعلق مع ان عدم التعلق
اذ لا يمكن ترجيح احد طرفي الممكن بلا مرجح وقد سلم المعترض ايضا صحة هذا الترديد حيث لم يعترض عليه تامل
قوله على انه يجوز ان يكون الجواب اه يعني يجوز ان يكون الجواب الزاميا لاسكات الخصم ويكون الترديد مبنيا على
ما هو مسلم عنده وان كانت فاسدة في نفس الامر فان الخصم القائل بحدوث التكوين يقول ان الاحتياج لا يستلزم
بل قد يكون الشئ مع احتياجه قديما حيث قال لو قدم التكوين لزم قدم المكونات مع احتياجها الى التكوين قال
الفاضل المحشي في توجيه العلاوة اي يكون الجواب الذي فيه الترديد المذكور جوابا الزاميا فلا يلزم ان يكون الترديد
قبيحا فان المجيب له ان يذهب الى جميع الاحتمالات العقلية الباطلة حتى يحصل الالزام انتهى كلامه ولا يخفى عليك
فساد هذا التوجيه اذ هو عين ما ذكره بقوله وليس بشئ لشيوع نظائره توسيعا للدائرة فلا معنى للعلاوة
قوله ومن اجل ان المراد اه يعني ومن اجل ان المراد بالحادث ما يكون مسبوقا بالعدم ومخرجا من العدم الى
الوجود بالقديم خلافه يقال ان التنصيص على كل جزء من اجزاء العالم اشارة الى الرد على من زعم قدم العالم ببعض
اجزائه كالهيولى والصورة لانه اذا كان معنى الحادث ما ذكر يكون معنى التكوين الذي هو نفس الاحداث الاخراج من العدم
الى الوجود فيكون ردا على من زعم ان بعض اجزائه غير مخرجة من العدم بخلاف ما اذا كان معناه المحتاج الى الغير
في الوجود فانه يكون معنى التكوين الاحتياج الى الغير في الوجود فلا يحصل الرد على ذلك الزاعم لانه ايضا يقول
بالحدوث بهذا المعنى وبذلك اندفع ما قال بعض الافاضل ان مجرد ان الحادث عندنا ما لوجوده بداية
لا يوجب اضافة التكوين الى كل جزء من اجزاء العالم ردا على من زعم قدم شئ من اجزائه ما لم يثبت

ان اضافة التكوين يوجب الحدوث بمعنى ثبوت البداية للوجود وحمل الاندفاع ظ وفرق المعضر
قوله ومن هٰهنا يعقوله اى من اثبات اختيار الصانع كذلك ولا يخفى انه يأبى عنه قول الشارح فيما بعد
لهم انما يقولون بقدمهما بمعنى عدم المسبوقية ١٥ كما لا يخفى على اولى الافهام قوله جعله بعضهم من تتمة الجواب ١٥ يعنى ان الشارح
جعل قوله هو غير المكون كلاما مستقلا بيانا بالمسئلة التى اختلف فيها الماتريدية والاشعرية حيث ذهب الماتريدية الى انه
غير المكون والاشعرية الى انه عينه و مراد الغير على ما يقابل العين بحسب المفهوم لان الدلائل المقررة فى اثبات هذا المطلب
انما تثبت المغايرة بحسب المفهوم لا الصدق وجعل بعض الشراح هذا الكلام من تتمة جواب الشبهة التى اوردها
القائلون بحدوث التكوين وحمل الغير المذكور فيه على الغير المصطلح وهو ما يمكن انفكاكه فى الوجود او الحيز
و قال فى تقرير الجواب انه لا يلزم من قدم التكوين قدم المكون لان تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه
يتعلق فى وقت وجوده وهو غير المكون عندنا لصحة الانفكاك بينهما من الجانبين لان التكوين ثابت فى الازل
بدون المكون ضرورة ان المتعلقة بالمكونات فيما لا يزال وقت وجودها وكذا المكون منفك عنه فى الحيز فلا
يكون التكوين اضافة كالضرب حتى يلزم ما ذكر بل صفة حقيقية ذات اضافة والا اى وان كان اضافة لم يكن غير
الامتناع انفكاكه عنه لكونه اضافة عن المكون ضرورة ان النسبة لا تتحقق بدون المنتسبين قوله ليس بشىء ١٥ اى ما
جعله بعض الشراح ليس بشىء لان صحة الانفكاك من جانب التكوين غير مسلمة عند الخصم لان التكوين عنده اضافة
لا تنفك عن المكون وصحة الانفكاك فى جانب المكون لا يفيد فى اثبات كونه صفة حقيقية حتى يلزم من قدمه قدم المكونات
لانها موجودة حال كونه اضافة فان المكون حال بقائه موجود بدون التكوين فلا يتم الجواب عن الشبهة
المذكورة ويحتمل ان الجواب المذكور غير موقوف على ان يكون صحة الانفكاك فى جانب التكوين مسلمة عند الخصم
القائل بحدوثه لان الشبهة المذكورة كانت واردة على مذهب القائلين بقدم التكوين فيكفيهما الجواب على مذهبهم
كيف وحاصل الجواب منع الملازمة اى لا نسلم انه يلزم من قدم التكوين قدم المكونات لان التكوين غير المكون
عندنا لصحة الانفكاك بينهما عندنا فلا يكون اضافة كالضرب ولا شك انه كلام على ما لا يقال
نا لان صحة الانفكاك بينهما يدل على ما قلنا لتقييد المص قوله وهو غير المكون بقوله عندنا ولانه لا
يتوجه هادية على انه لو كان صحة الجواب موقوفا على تسليم الخصم لا يتم الجواب للمذكور لقوله وهو تكوينه
عالم ولكل جزء من اجزائه لوقت وجوده ايضا لان الخصم لا يسلم كون التكوين صفة متعلقة بالمكونات فى وقت
وجودها بل عنده نفس التعلق قوله على ان عدم الغيرية لا يكفيه الخ منع للملازمة التى ذكرها ذلك البعض بقوله

الا لما كان غير الشيء لا نه انه لو كان اضافة لم يكن غير الان كونه اضافة انما يستلزم اللزوم وعدم الانفكاك من جانب واحد وهو لا يستلزم عدم الغيرية اذ لا يكفيه اللزوم من جانب واحد كالعرض الجزئي مع المحل الجزئي والصفة المحدثة مع الذات فان اللزوم من جانب العرض والصفة متحققة مع انهما مغايران للمحل والذات ولا يخفى ان هذا المنع لا يضر اذ يكفي في الجواب ان يقال وهو غيره لصحة الانفكاك بينهما من الجانبين عندنا فلا يكون اضافة عندنا لا لضرورة لا امتنع انفكاكه عن المكون من غير ذكر نفي الغيرية في البين قوله والصفة المحدثة مع الذات الا ان به الصفات المتجددة للذات تعم من كونه قبل شيء وبعده خالقا ورازقا ومحييا ومميتا وغير ذلك من الاضافات فلا يرد ما قال الفاضل الجلبي ان الصفات المحدثة داخلة في العرض فذكرها مستدرك قال شرح المواقف من الصفات ما هو غير الذات كصفات الافعال من كونه خالقا ورازقا ونحوهما قوله قيل عليه ان التكوين لا فائدة من جعل قوله وهو غير المكون من تتمة الجواب بناء على توجيه الشارح وحاصله ان الدليل لا يثبت المدعى من اثبات مغائرة التكوين الذي هو مبدأ الفعل للمكون على ما يدل عليه قوله عندنا فان التكوين عند المصنف ومن وافقه مبدأ الفعل ولذا جعلته ازلية واللازم من الدليل هو تغائر الفعل الذي هو اثره للمفعول قوله ولو لم يكن غيره اه يعني لو سلم ان التكوين نفس الفعل لا مبدؤه فلا يكون غيره لامتناع انفكاكه عن المكون بضرورة عدم تحقق الاضافة بدون المضافين ولو سلم غيرية بالمفعول يلزم ان يكون مغائرا للفاعل ايضا لان الانفكاك من جانب واحد اعني من جانب الفاعل يتحقق ههنا ايضا فيلزم ان يكون الصفة غير الذات وهو مخالف لما تقرر عندهم من ان الصفات ليست غير الذات ولا يخفى عليك ان التسليمين غير وارد على الشارح اذ لم يحمل الغير على المصطلح بل على ما يقابل العين بحسب المفهوم كما يفصح عنه الدلائل الموردة في اثبات الغيرية قوله وهذا كله تنبيه على كون الاولى وجعلهما براد على التقدير ان يكون قوله وهو غير المكون من تتمة الجواب يحمل الغير على المصطلح على ما قاله المحشي المدقق فليس بشيء لان هذا الدليل على قوله لان الفعل يغائر المفعول من الشارح وهو لم يجعل قوله وهو غير المكون من تتمة الجواب ولم يحمل الغير على المصطلح قوله وجوابه ان الكلام اه يعني ان هذا الاستدلال مبني على مذهب الخصم القائل بالتكوين عين المكون وانه اضافة والغرض منه الزامهم حاصله ان التكوين غير المكون لان التكوين على ما زعمت عين الفعل والفعل مغائر للمفعول بالضرورة قوله ويمكن ان يراد اه اي يمكن ان يقال في دفع الاعتراض ان المراد بالفعل ومبدؤه لا ما حقيقة عرفية فان الفعل والخلق والتخليق والاختراع والاحداث والتكوين بمعنى لا يريد كل عالم الا هذا لكن المراد في اصطلاحهم مبدؤه على ما مر واما مجاز المبتكر اللازم وارادة الملزوم ويكون قوله لا لضرورة تقدير

يعني بربان الضرب للس يسند الفعل بنفس الفعل ولا يكون مواهقا للتمتزله قوله وقد عرفت انه نفهم هذا الجواب
من المحشي على تقدير تسليم ان يكون المراد بالغير المصطلح نقل عنه وان قوله للسلم لان صحة الاشكال الى جواب
صريح عن التسليم الاول وفي قوله والصفة الحادثة مع الذات اشارة الى الجواب عن التسليم الثاني يعني ان الفعل
بمعنى الاضافة حادث ولا يحذور في مغايرة الصفة الحادثة مع الذات انتهى كلامه والاظهر ان يقول فان
قوله بناء على عدم الغيرية لا يكفيه اللزوم من جانب واحد جواب صريح عن التسليم الاول واراد بقوله حادثة
متجددة لان الفعل بمعنى الاضافة امر اعتباري لا وجود له في الخارج وكذا في الصفة المحدثة لذاته تعالى والا لزم
كونه محلا للحوادث بل الصفات متجددة لكونه قبل كل شيء وبعد كل شيء سميعا وبصيرا حالا وفاقا والى هذا لمن
الاضافات والاعتبارات قوله او الاحتياج السببي لاحتياج المكون الى الصانع انما هو في التكوين والا لما
فان كان الايجاد عين ذاته يكون المكون محتاجا في وجوده الى ذاته او احتياج الى موجد غيره يكون
الايجاد صفة لذلك الغير لكون عين المكون وهذا اخص ان يكون مستغنيا عنه وقديما لاقتضاء ذاته وجوده
قيل تفسير التكوين بالايجاد اشارة الى ان المراد بالتكوين الصانع لا مصدره فيكون هذا الكلام الزاما ايضا
قوله القدم الغوي لا يعني ان الاقدام اما ما هو من القدم اللغوي بمعنى الزمان الطويل لعدم ما مر
بتين ان حدوث المعني انه اقدم من العالم واسبق منه بالزمان بمعنى انه مضى على ذلك زمان طويل لم يمر على العالم حين ايجاد
وهذا على تقدير ان لا يلاحظ لزوم قدم العالم واما من القدم الاصطلاحي بمعنى عدم سبق العدم والمعنى انه
قديم واولى من العالم وهذا على تقدير ان يلاحظ لزوم قدم العالم فان التكوين اذا كان بنفسه يكون قديما لذاته لا
يكون بعد ما لوجب كانه قديم باسره كان وجوده به ولا بد ان يلاحظ المكون بعنوان كونه عين المكون في حكم العقل
بكونه قديما حتى لو غفل عن هذه الملاحظة لا يحكم العقل بانه محال والواجب تعالى فاذاته علة مقتضية لوجوده
فلا حاجة في الحكم بقدمه الى ملاحظة ذاته بعنوان مرادف لو سهل عليه يحكم بانه يكون الواجب اشد واقوى
قدما عند العقل وهذا على طريق ما ان الحكماء ان الموجود الذي وجوده عينه اقوى موجودية من الموجود الذي وجوده
مقتضى ذاته اذ لا يمكن تصور الخلو عن الوجود في الاول بخلاف الثاني وان كان الخلو عن الوجود فيهما محالا في الخارج
فتدبر ولا تلتفت الى ما قال الفاضل المحشي من ان كون الواجب اقوى قدما محل بحث قوله وذلك
لحكم ذي كوب لقاء العالم على الوجه الادنى والا صلح لبيان الاحق انه لكن صانعا ذا اختيار حكيما
الاحكام المصورة فانه اذا كان يحتاج الى كل وجه الا صلح على الوجه المتعين الذي لا يتصور اذ هو ليكن وجه يعلم

لا تحتمل للمناقشة خصوصا اذا ادعى الخصم ان صدور ما كان كذا من جميع الوجوه يكون اثره ايضا على ذلك الوجه
الكمل غير مسموع لانه لا بد له من دليل **قوله** نعم يمكن المناقشة باحتمال الواسطة بان يقال ان تمام الدليل على الوجه
المذكور انما يدل على كون مؤثره عالما قادرا مختارا ولم يقتض ان يكون الواجب كذلك لجواز ان يكون بينهما واسطة
وسطا مختارا صادرا عن الواجب بطريق الايجاب والجواب بان ما سوى الله حادث فلا يمكن استناده الا
بطريق الاختيار غير تام لانه مبني على اثبات حدوث جميع ما سوى الله وهو لم يثبت بعد بل انما ثبت حدوث ما ثبت
وجوده من الممكنات واستدل عليه بعض الاكابر بان كل ما سوى الواجب تعالى ممكن وكل ممكن مفتقر الى مؤثر وكل
مفتقر محدث لان تاثير المؤثر فيه بالايجاد واجيز ان يكون حال البقاء لاستحالة ايجاد الموجود فتعين ان يكون
اما حال الحدوث او حال القدم وعلى التقديرين يلزم حدوث الاثر وفيه انه لو تم لاستلزم اما القول بحدوث
صفاته تعالى او القول بانها واجبة بالذات وكلا الامرين مشكل **قوله** يشير الى الرؤية اه اي يشير بتفسير الرؤية بالانكشاف
الى ان الرؤية مصدر بمعنى للمفعول بمعنى كونه تعالى مرئيا اي الانكشاف صفة المرئي والمصدر المبني للفاعل اي كون
الشخص رائيا صفة الرائي وانما حمل الشارح على الاول مع ان الثاني يحتمل ايضا المتبادر منه من غير تقدير في العبارة
ولان المتنازع فيه لان الخصم انما يرى المانع من جانب المرئي وان كان كل منهما لازما للاخر فعلى هذا يكون
قوله واثبات الشيء ايضا مصدرا مبنيا للمفعول اي كون الشيء مثبتا لكن قوله فيما بعد ولذا بالنسبة اليه حالة
مخصوصة هي المسماة بالرؤية يدل على انه مصدر مبني للفاعل ويمكن ان يقال تفسير الرؤية بالانكشاف وتفسيره بالادراك فلا
حاجة الى التاويل ويكون موافقا لما في شرح المقاصد انا اذا عرفنا الشمس بحد او رسم كان نوعا من المعرفة ثم اذا ابصرنا
وغمضنا كان نوعا اخر من الادراك فوق الاول ثم اذا فتحنا العين كان نوعا اخر من الادراك فوق الاولين نسميه
بالرؤية **قوله** هذا هو الامكان الذهني اه يعني عدم الحكم بامتناعها بعد التخلية هو الامكان المفسر بتجويز الذهن
وفرضه مع عدم المانع الشامل للممتنع الذي يكون العلم بامتناعه كسبيا او يصدق عليه ان العقل بعد التخلية
وعدم ملاحظة الدليل لا يحكم بامتناعه وهو ليس محل النزاع لان الخصم ايضا قائل بامكان الرؤية بهذا المعنى فانه يقول
ان العقل بعد التخلية لا يحكم بامتناع الرؤية لكن بعد ملاحظة الدليل من كونه تعالى مجردا عن المكان والجهة
لم يصحب شيئا بالعوارض التي هي شرط الرؤية يحكم بامتناعه انما النزاع في الامكان الذاتي المقابل للامتناع المفسر
بان لا يكون الوجود والعدم مقتضى الذات فالصواب ان يقول ان العقل اذا خلي ونفسه يحكم بعدم
امتناع رؤيته ويمكن ان يقال ان الامكان الذهني كاف في هذا المقام وان غفل عنه السلف الكرام لان العقل

اذ الحكم بامتناعه بعد التخلية عملا بالظواهر الدالة على الوقوع ما لم يقم دليل على امتناعه اذ لا يمكن صرف
الظواهر ولا التوقف فيها بمجرد احتمال ان يقوم دليل عقلي على الامتناع اذ لو لم يجز ذلك في الصرف والتوقف
وجب الصرف والتوقف في جميع الظواهر الواردة في الاحكام الشرعية اذ يجوز ان يظهر دليل عقلي على امتناعها
فيراد عدم حكم العقل بالامتناع بعد التخلية كافيا في العمل بالظواهر ويؤيد ذلك ان القوم لم يتعرضوا
لاثبات الامكان الذاتي في سائر السمعيات كالسمع والبصر والكلام وعذاب القبر وغير ذلك بل اكتفوا على
امور ممكنة اخبر بها الصادق ومن ادعى الامتناع فعليه البيان ولعمري ما احسن الشارح في اختيار مسلك الحكماء
قوله يرد عليه ان اريد الخ اي ان اريد بالفرق بالبصر الفرق برؤية البصر بين جسم وجسم وعرض وعرض فهو
مصادرة بجعل المدعى جزء الدليل اذ يصير الكلام هكذا انا قاطعون برؤية الاعيان والاعراض لانا نفرق
بالرؤية بين جسم وجسم وعرض وعرض وكلما كانا مفرقين برؤية البصر فهما مرئيان ولا يخفى فساده وان اريد بالفرق
باستعمال البصر فهو لا يفيد في اثبات المقصود اعني كون الاعيان والاعراض مرئيين فان الفرق باستعمال
البصر بين الاعمى والاقطع مع عدم كونهما مرئيين لدخول العدم في مفهومهما لانهما عبارتان عن عدم
البصر وعدم اليد والتحقيق ان الفرق بتوسط استعمال البصر لا يستلزم كون المفرق مبصرا لجواز ان يكون المبصر
عوارضه ويتوسط ذلك الادراك يفرق العقل بينه وبين امر آخر فيكون الضرورة قاضية بان الرؤية لا تتعلق الا
بالموجود ولا اختصاص لها بشيء من الاعيان والاعراض وبهذا القدر يحصل المطلوب فيه ان كون الحكم بعدم
اختصاص الرؤية بشيء من الاعيان والاعراض ضروريا محل تامل كيف وقد ذهب كثير من العقلاء الى ان المرئي هو
الاعراض من الالوان والاضواء وغير ذلك على ما بين في محله قوله يرد عليه ان التحيز المطلق الخ يعني ان الحصر ممنوع اذ
التحيز المطلق اعني كون الشيء شاغلا للحيز سواء كان بالذات او بالعرض والوجوب بالغير وكونه مقابلا للرائي
من الامور العامة الشاملة كلها مشتركة بينهما فيجوز ان يكون علة صحة الرؤية واحدا منها قال الفاضل
المحشي وكون وجوب الوجود علة الرؤية لا يضر بالمعلل لان فيه ثبوت المطلوب وهو صحة رؤية الواجب لتحقق وجوب
الوجود واما كونه بالغير فهو امر اعتباري محض فلا يصلح علة لصحة الرؤية ومتعلقاتها انتهى كلامه وفيه انا
لا نسلم ان كونه بالغير امر اعتباري وعلى تقدير التسليم فيجوز ان يكون شرطا لعلية الوجوب اجيب بما مر من انا نعلم بالضرورة
مدخلية في العلية ولا يخفى ان هذا القدر لا يثبت العلية قوله فان قلت علية الامور الخ هذا الجواب على تقدير تمام انما
يختص بالامور الشاملة للمفهومات باسرها كالماهية والمعلومية لا المفهومات الشاملة للجوهر والعرض فقط كالتحيز

والكثرة مثلا والجواب الحاسم لمادة شبهة ما سيجيء من الشارح من ان المراد بالعلة متعلق الرؤية
ولا شك ان شيئا من الامور العامة لا يصلح متعلقا لها لكونها امورا اعتبارية غير موجودة في الخارج قوله
قلت يجوز ان يشترط اه يعني يجوز ان يشترط عليه واحد من تلك الامور بشيء من خواص الممكن الموجود كالحدوث
وتساوي طرفي الوجود والعدم الى غير ذلك فلا يمكن تحقق ذلك الامر من حيث كونه علة للرؤية في الواجب
والمعدومات ولا يلزم صحة رؤيتها وبما حررنا لك ظهر فساد ما قال الفاضل الحشي واما قوله فيجوز ان يشترط
بشيء من خواص الموجود الممكن فمدفوع بما ذكره فيما بعد من امتناع وجود الرؤية لفقد شرط او وجود مانع لا
يمنع الصحة المطلوبة اذ لا يجعل شيء من خواص الموجود الممكن شرط الوجود الرؤية حتى يتم ما ذكره بل شرطا
لعلية ذلك الامر ولا شك انه اذا كان شيء من تلك الخواص شرطا للعلية لا يكون ذلك الامر من حيث العلية
محققا في الواجب فلا يلزم صحة رؤيته قوله وايضا لو علل اه يعني لو كان علة صحة الرؤية الامكان لصح رؤية
المعدوم الممكن لتحقق الامكان فيه لكنه مخالف للضرورة قوله وفيه نظر اه نقل عنه وجه النظر انه يجوز ان يشترط
عليه الامكان بشيء من خواص الموجود كما اشير اليه آنفا قوله التاثير صفة اثبات اه هذا الكلام من السيد الشريف
مبني على ظاهر من عبارة المواقف من قوله وهذه العلة لا بد ان تكون مشتركة والا لزم تعليل الواحد بالعلل
المختلفة وذلك غير جائز لما مر في مباحث العلل انتهى والا فالعلة ههنا ليست بمعنى المؤثر بل بمعنى متعلق
الرؤية كما سيجيء يعني ان العلة لا بد ان تكون مؤثرة والتاثير صفة اثبات فثبوته فرع ثبوت المثبت له فلا يتصف
به العدم الصرف وكذا ما يتركب منه ولو قيل ان الرؤية لا تتعلق بالمعدوم لكان صحيحا في نفسه لكن لا ينتظم بكلام
الشارح قوله ويرد عليه انه لا يمنع اه يعني ان الدليل المذكور انما يدل على انه لا يمكن ان يكون العدم نفس العلة الفاعلية
او جزءها ولا يدل على انه لا يمكن ان يكون نفس العدم شرطا فيجوز ان يكون الوجود بشرط الحدوث والامكان علة للرؤية فلا
يثبت صحة رؤية الواجب نقل عنه وانت خبير بان احتمال الشرطية لا يقتصر على العدم بل يجوز ان يقترن باحتمال
ان يشترط عليه الوجود بكل ما يختص بالممكن انتهى ومن هذا ظهر ان ما ذكره الفاضل الحشي في دفع هذا الايراد من
انه قد صرح الشارح بان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها ولا خفاء في لزوم كونه وجوديا وهذا معنى
ما ذكر في شرح المواقف ويؤيده ما ذكر في شرح المواقف ايضا ان المراد بعلة صحة الرؤية ما يمكن ان يتعلق به الرؤية
لا ما يؤثر في الصحة واحتياج الصحة الى العلة بمعنى المتعلق ضروري يعلم ايضا بالضرورة ان متعلق الرؤية
امر موجود وان المعدوم لا يصح رؤيته قطعا انتهى كلامه لا يدفع الايراد المذكور اذ يجوز ان يكون امر وجودي من حيث

شرطاً الوجود على ان حمل العلة ههنا على المتعلق مما يختل نظم الكلام على ما مر في الحاشية السابقة **قوله** فان ثبت
وجود الرؤية اه تعليل للمقدمة المطوية تقريره ان هذا الامتناع على تقدير ثبوته لا يضر فان امتناع وجوده لا يعني
امتناع الرؤية موقوف على ثبوت كون الشيء من خواص الممكن شرطاً او من خواص الواجب مانعاً وهو لم يثبت
وعلى تقدير ثبوته لا يضر فان امتناع وجود الرؤية لفقد شرط او تحقق مانع لا ينافي الصحة المطلقة التي هي الصحة بحسب الذات مع
قطع النظر عن الامور الخارجية **قوله** يرد عليه اه حاصله يعني ان حاصل هذا الكلام هو ان متعلق الرؤية مشترك
بين الجوهر والعرض بحسب الواقع فان خلاصته ان متعلق الرؤية وجودي وليست في صورة رؤية الشبح من بعيد
خصوصية الجوهر والعرض بل الوجود المطلق وهذا الحد يدفع الاعتراض المذكور بقوله فالواحد النوعي اه عن
الطريق المذكور بقوله انا قاطعون برؤية الاعيان اه فخلاصته انا لا نسلم انه لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة
لم لا يجوز ان يكون ذلك الحكم ويحد انواعها بعلل المختلفات فلا يستدعي علة مشتركة ودفعاً لما يكون مانعاً
للمقدمة الممنوعة وهي انه لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة والكلام المذكور لا يثبته فانه انما يدل على ان علته امر مشترك
في الواقع لا انه لا بد ان يكون مشتركاً ويجيب بان هذا الجواب تغيير الدليل وهو شائع فيما بينهم وليس تحرير الطريق المذكور بحيث
يندفع به الاعتراضات حتى يرد ما ذكره المحشي وفيه بحث اذ قوله بان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها ولا خفاء في كونه
وجودياً يدل دلالة جلية على ان الجواب تحرير للطريق السابق بحيث يندفع الاعتراضات **قوله** ويستلزم استدراك اه عطف
على قوله لا يندفع يعني ان هذا الكلام يستلزم استدراك التعرض لامور رؤية الجوهر والعرض ولاشتراك الصحة بينهما و
لاستلزام الاشتراك في العلة الاشتراك في المعلول اذ يكفي ان يقال اذا رأينا زيداً لا ندرك منه الا هوية ما وكونه موجوداً
من الموجودات ولذا قد لا نقدر على تفصيل ما فيه من الجواهر والاعراض فعلم ان متعلق الرؤية اولاً وبالذات هو الهوية
المطلقة وهي مشتركة بين الواجب والممكن فيصح ان يرى ولا حاجة الى المقدمات المذكورة كما لا يخفى وهذا خلاصة
كلام المحشي وللفاضل المحشي ههنا كلام لا طائل تحته كما يظهر بادنى تامل **قوله** ورد ان مفهوم الهوية اه هذا الرد
ذكره السيد السند في شرح المواقف وحاصله ان مفهوم الهوية المطلقة المشتركة بين الهويات امر اعتباري
كمفهوم الحقيقة والماهية فلا يصح ان يكون متعلقاً للرؤية والا لزم صحة رؤية المعدومات بل المرئي من الشبح
البعيد هو الخصوصية الموجودة فيه الا ان ادراكها اجمالي لا يمكن به على تفصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة قوة و
ضعفاً فليس كل اجمال سبباً الى التفصيل الا ترى ان قولنا كل شيء فهو كذا فلعل لتلك الخصوصية مدخلاً في الرؤية فلا يصح
رؤية الواجب **قوله** ثم اعلم ان هذا الدليل اه يعني ان الدليل المذكور لاثبات صحة رؤية الواجب منقوض

بصحة الملموسية فان الدليل المذكور بعينه جار فيها مع امتناع كون الواجب ملموسا وتقريره ان الملموسية
مشتركة بين الجوهر والعرض لانا نفرق باللمس بين جسم وجسم فانا نميز الطويل من العريض والطويل من الاطول
وليس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم لتقرر ان الجسم مركب من الجواهر الفردة فلمس الطول والعرض
هو لمس الجواهر التي تركب منها الجسم وكذا نفرق بين عرض وعرض باللمس فانا نميز الرطب عن اليابس
والخشن عن الاملس فالملموسية مشتركة بين الجوهر والعرض ولابد للحكم المشترك من علة قابلة مشتركة
وهي ليس الا الوجود وبما حررنا لك ظهر ما قال الفاضل المحشي يمكن ان يقال ان صحة الملموسية مختصة بالاعراض
فلا تنتقض بصحة الملموسية لعدم جريان الدليل فيها لان الدليل الذي اورد على روية الاعيان جار بعينه في الملموسية
الاعيان بلا تفاوت على ما حررنا فان تم تم في الموضعين والا فلا اجاب عنه بعض الفضلاء بانا نلتزم
صحة الملموسية الواجب فان ما تقرر من الشيخ الاشعري من انه يجوز ان يدرك بكل حاسة ما يدرك بالحاسة
الاخرى يفيد استلزام صحة الابصار صحة اللمس الا انه لم يرد النقل باللمس ثم يلتفت الى البحث عن صحته وانت
خبير بان ما ذكره يقتضي صحة الذوقية والشمومية والمسموعية وهو سفسطة لا يقبلها الطبع السليم ولذا قال في شرح المقاصد
واما النقض بصحة الملموسية فقوي والانصاف ان ضعف هذا الدليل جلي قوله يرد عليه يصح ان يقال لا نعني
ان المعلق بالممكن ممكن فانه يصح ان يقال ان انعدم المعلول انعدم العلة ايضا والعلة قد يكون ممتنع العدم مع
امكان عدم المعلول في نفسه كالصفات بالنسبة الى الذات والعقل الاول بالنسبة اليه عند الحكماء فيجوز ان يكون
الروية الممتنعة معلقا بالاستقرار الممكن والسر في جواز تعليق الممتنع بالممكن ان الارتباط بين المعلق والمعلق عليه انما
هو بحسب الوقوع بمعنى ان وقع عدم المعلول وقع عدم العلة والممكن الذاتي قد يكون ممتنع الوقوع كالممتنع
الذاتي فيجوز التعليق بينهما بحسب الوقوع وليس الارتباط بينهما بحسب الامكان حتى يلزم من امكان المعلق عليه امكان
المعلق اجيب بان المراد بالممكن المعلق عليه الممكن الصرف الخالي عن الامتناع مطلقا ولا شك ان امكان عدم
المعلول المعلق عليه فيما امتنع علته ليس كذلك بل التعليق بينهما انما هو بحسب الامتناع بالغير فان استلزام
عدم الصفات او عدم العقل الاول عدم الواجب من حيث ان وجود كل منهما واجب عند ممتنع لوجود الواجب
واما بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن الامور الخارجية فلا يستلزم بخلاف استقرار الجبل فانه ممكن صرف غير ممتنع
الا بالذات ولا بالعرض واما الرد بان المعلق عليه استقرار الجبل بعد النظر بدليل الفاء وحين تعلقت ارادة الله
بعدم استقراره عقيب النظر استحال استقراره وان كان بالغير فليس بشيء لان استقرار الجبل حين تعلقت ارادته

بحاستقراره ايضا ممكن بان يقع بدله الاستقرار وانما المحال استقراره مع تعلق ارادته بعدم الاستقرار
كما يصح عنه بيان الشارح قال الفاضل المحشي الخوان التركيب المذكور لا يصح في اللغة بل الصحيح ان يقال
ان بعدم العلة العدم المعلول ولم يرتبني اذ لا شك في صحة قولنا اذ انتفى اللازم انتفى الملزوم مع انه
فلا يكون الملزوم ممتنع الانتفاء قيل ان سلمنا ان الارتباط بينهما بحسب الوقوع لكنه اذا فرض وقوع الشرط الذي
هو ممكن في نفسه واما ان يقع المشروط فيكون ايضا ممكنا والا فلا معنى للتعليق وايراد الشرط والمشروط.
وفيه بحث اذ الارتباط والتعليق بحسب الوقوع في نفس الامر لا الفرض فيجوز ان يفرض وقوع الشرط مع عدم
وقوع المشروط فتامل قوله ومنها ان الرؤية مجاز عن العلم الضروري اي يعني ان الرؤية في ههنا مجاز عن العلم الضروري
اي ما يكون حاصلا بلا نظر وفكر بطريق ذكر الملزوم وارادة اللازم وذلك شائع فمعنى رب ارني انظر
اليك اجعلني عالما بك علما ضروريا وهذا تاويل الجاحظ ومن تبعه قوله واجيب بان النظر اه يعني لو كانت الرؤية بمعنى
العلم الضروري لكان النظر المذكور بعده ايضا بمعناه وليس كذلك فان النظر الموصول بالى نص في الرؤية لا يحتمل
سواه فلا يترك بالاحتمال قوله مع ان طلب العلم اه علاوة اي على ان طلب العلم الضروري يدل على ان موسى ع
لم يكن عالما به ضرورة مع انه يخاطبه ذلك غير معقول لان المخاطب في حكم الحاضر المشاهد وما هو معلوم
بالنظر ليس كذلك كذا في شرح المواقف قوله ويرد عليه ان المراد اه اي يرد على العلاوة ان المراد بان الى هو العلم
بهويته تعالى الخاصة به والخطاب لا يقتضي العلم بالهوية الخاصة بل العلم بوجه كلي فان من يخاطبنا من وراء الجدار
انما نعلمه بوجه كلي لا بهويته الخاصة قيل ان اريد بالعلم بهويته الخاصة الانكشاف بهويته تعالى عند موسى ع
انكشافا في المشاهدة فهو الرؤية بعينها وان اريد وقوع نوع اخر من الانكشاف فلا بد من تصويره وبيان
امكانه في حقه تعالى ولزومه لرؤيته وعدم لزومه لخطابه حتى يتم الكلام الاول اقول المراد بالعلم بهويته الخاصة هو
الانكشاف بهويته على وجه جزئي بحيث لا يمكن عند العقل صدقه على كثيرين كما في المرئي بحاسة البصر ولا شك في كونه ممكنا
في حقه تعالى لانه قادر على ان يخلق في العبد علما ضروريا بهويته الخاصة على الوجه الجزئي بدون استعمال الباصرة
كما يخلق بعده وفي عدم لزومه للخطاب فان الخطاب انما يقتضي العلم بالمخاطب بامور كلية يمكن صدقها على كثيرين
عند العقل وان كانت في الخارج منحصرة في شخص واحد فهو من قبيل التعقل وبما قلنا ظهر فساد ما قال الفاضل
الچلپي ان اريد العلم بهويته الخاصة على الوجه الاجمالي فهو حاصل في الخطاب ايضا وان اريد من حيث الخصوصية
فلو كانت بتصور الا بطريق الاحساس لا لانه لا يتصور بدون الاحساس اذ ليس للحواس مدخل في العلم بل هو

خلق الله تعالى على القاعدة المختارة من الشيخ الاشعري فيجوز ان يخلق ذلك العلم الجزئي في النفس الناطقة بدون الاحساس كما لا يخفى قوله روى ان موسى عليه السلام اختاره روى انه تعالى امره ان يأتيه في سبعين من بني اسرائيل فاختار من كل سبط ستة فزاد اثنان فقال ليتخلف منكم رجلان فتشاحوا فقال ان لمن قعد اجر من خرج فقعد كالب ويوشع وذهب مع الباقين فلما دنوا من الجبل غشيه غمام فدخل موسى ع بالغمام وخروا سجدا فسمعوه تعالى يكلمه يأمره وينهاه ثم انكشف الغمام فاقبلوا عليه وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة كذا في انوار التنزيل قوله فعلم انهم ارتدوا اي فعلم من هذه الرؤية ان هؤلاء السبعين الحاضرين مع موسى عم ارتدوا وكفروا وان ما كانوا من اخيار المؤمنين فلا يرد الاشكال الذي اورده الشارح اصلا لانا نختار انهم كانوا كافرين فلا توقف علمهم بامتناع الرؤية على ان يصدق قوله في حكم الله تعالى بلن تراني لانهم كانوا حاضرين في وقت السؤال سامعين للجواب الصادر من جانب قدسه تعالى بلن تراني كما سمعوا الاوامر والنواهي حين السجدة وغشي الغمام كذلك يجوز ان يسمعوا ان الجواب نعم يتوقف على صدقه عليه السلام لو كان القائلون لن نؤمن لك الكفار الذين لم يحضروا وقت السؤال ولم يسمعوا الجواب على ما في شرح المواقف وما قيل ان السبعين وان سمعوا الجواب لكن موسى ع هو المخبر بان المسموع كلام الله تعالى فيتوقف على تصديقه ففيه انا لا نسلم كون المسموع ظاهرا كلام الله تعالى موقوف على اخبار موسى ع فان فيه علامات وقرائن دالة على انه ليس من جنس كلام البشر بعدم الترتيب والاستماع من جانب احد مثلا هذا ما سنح لخاطري العليل وذهني الكليل في حل الاشكال الجليل وللفضلاء في توجيهه مقالات كلها تعسفات تركناها مخافة للتطويل قوله للمعتزلة ان يقولوا الخ يعني للمعتزلة ان يقولوا انا عبارة انما هو في هذا النوع من الرؤية التي يخلقه الله تعالى في الدنيا في الحيوانات بل يجوز ان يتعلق بذاته تعالى هذا النوع من الرؤية وينكشف عنه كالمبصرات الجسمانية او لا يجوز فعندنا انه لا يجوز ذلك ولا نزاع لنا معكم في النوع الآخر من الرؤية المخالفة لهذا في الحقيقة والماهية واللوازم والشرائط المسميات عندكم بالانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري كذا في شرح المقاصد قوله الحكم بعدم نزاعهم في هذا النوع من الانكشاف انما يصح لو جوزوا ان يحصل الانكشاف التام البصري بدون الشروط المذكورة لكن الظاهر من مذهبهم عدم جواز ذلك حيث قالوا الادراك البصري مشروط بالشروط فالنزاع وان معنوي لان الضروري عندهم هو العلم بهويته الخاصة بدون توسط الابصار وعندنا الرؤية هو الادراك بالبصر بدون الشرائط المذكورة وهم ينكرونه للتوقف عندهم على الشروط المذكورة والحاصل انهم معترفون بالانكشاف التام العقلي ونحن انما نثبت انكشاف التام الحسي وهم ينكرونه فالتحاكم المذكور

تحالكم من عجز ونقص الخصين قوله يرد عليه ان عدم المدح الا يعني ان الادلة الشرطية المذكورة بقوله لو تعلقت
الرؤية لما حصلت التمدح بها فان ما علم صفة مدح يحتمل ان يكون لضرورة الامتناع اقوى في المدح وعدم
المدح بعدم الرؤية لا تم انه لا امتناعها بل لا شتمالها على العدم الذي هو معدن كل نقص فيجوز ان يكون
هذا النفي ايضا من صفات نقصه الا يرى ان الاصوات والروائح يمكن رؤيتهما مع انه لا يفيد نفيها عنهما التمدح
لكونهما معروفين بعلامات النقص من الحدوث والامكان والتجدد والتغير وذلك ان الموصوف اذا كان كاملا من جميع
الوجوه يكون كل ما نفي عنه من صفات النقص واذا لم يكن كاملا من جميع الوجوه فيفيد ذلك النفي التمدح بخلاف
ما اذا كان ناقصا فانه يجوز ان يكون المنفي صفة كمال نفي عنه كما نفي صفات اخر من صفات الكمال ويكون ايضا
من سمات نقصه فلا يفيد التمدح قوله والحق اه اي الحق ان امتناع الشيء لا يمنع التمدح بنفيه اذا كان من صفات
النقص بل الامتناع يدل على كمال المدح فانه اذا كان المنفي من صفات النقص فكلما كان النفي اقوى كان التمدح
اقوى الا يرى انه قد وقع التمدح بنفي الشريك والولد في القران العظيم مع امتناعهما في حقه تعالى قوله واما الكسب
فيكفيه اه دفع لما يرد انكم اثبتم للعبد كسب الافعال بالاختيار فنقول لو كان العبد كاسبا لافعاله لكان
عالما بتفاصيلها لضرورة ان كسب الشيء بالقدرة والاختيار لا يكون الا بعد العلم بذلك الشيء بالتفصيل واللازم
باطل والملزوم مثله وحاصل الدفع ان الكسب يكفيه القصد والعلم الاجمالي ولا حاجة الى العلم بتفاصيل المكسوب ولا نسلم
في كون العبد عالما بافعاله على سبيل الاجمال قوله والحاصل انه فرق بين الكسب والخلق اه يعني حاصل الجواب انه فرق
بين الكسب والخلق فان الخلق يقتضي التفصيل دون الكسب لان الخلق افادة الوجود فهو موقوف على العلم التفصيلي
الا بلد ان ينقص ما اتى به حكمة وكذا كل فعل من افعاله يمكن وقوعه على وجوه مخالفة وانما يتعين وقوع ذلك
لحصول القصد بخصوصه والقصد اليه بخصوصه موقوف على العلم به كذلك لان القصد الجزئي لا يتبعث عن العلم الكلي كما
يشهد به البديهة بخلاف الكسب فانه صرف القدرة والارادة نحو المقدور من غير ان يكون له تاثير وايجاده فيكفيه
العلم الاجمالي هذا ما قيل والحق ان بيان الفرق بين الخلق والكسب في اقتضائهما العلم مشكل على انه على تقديره
لا يفيد اذ للمعتزلة ان يقولوا ان العلم بالتفصيل انما يشترط في الخلق الكامل واما الخلق الناقص الذي
هو للعباد فيكفيه العلم الاجمالي اقول لا اشكال لان العلم انما يجب لتوقف تعلق القصد عليه ولا
قصد للعبد انما يتعلق بالفعل بوجه عام فباي وجه يريد العبد يتعلق به العلم ايضا بخلاف
الوجود الامر جزئي فانه يتصور بوجه جزئي لا يتعلق الارادة به فلا اشكال في الفرق واما الخ

فمكابرة محضة لان القصد الى ما يتعلق به الفعل الاختياري فلا بد من العلم بوجه جزئي في ايجاده سواء كان ناقصا او كاملا انما الفرق بينهما في اشتمال الحكم والمصالح فتدبر والله الموفق قوله وبه يندفع ما يقال الخ فيما ذكرنا من انه لا شعور بتفاصيل الافعال في حال المباشرة مع ان العلم بالعلم بعد التوجه ضروري ولذا قيل انه علم ضروري يتبع النظر اندفع ما قيل يجوز ان يكون العبد عالما بتفاصيل افعاله ولا يكون له العلم بجملة اذ يجوز ان يكون له شعور وعلم بذلك التفصيل ولا يبقى زمانا طويلا ووجه دفع الاول ان العلم بالعلم ضروري بعد الالتفات وههنا ليس كذلك ووجه دفع الثاني انه لا علم له حال المباشرة ايضا فان المتحرك اصبعه بتامل في تفصيل اجزائه عند الحركة ولا يشعر به فلا يكون شعور ابتداء ولا بحركة الاجزاء وانكار ذلك مكابرة قوله ينبغي ان يحمل هذا المصدر بمعنى المفعول اعني المعمول ليصح تعلق الخلق به لان المعنى المصدري اعني الايقاع والاحداث امر اعتباري لا تحقق له في الخارج والا لزم التسلسل في الايقاعات فلا يكون متعلقا للخلق ثم ينبغي حمل اضافة المصدر الى ضمير الخطاب على الاستغراق بمعونة المقام لان المقام مقام التمدح وان كان اصل الاضافة للعهد على ما بين في محله اذ لو لم يحمل على الاستغراق لم يتم المقصود اذ لا نسلم ان المعمول يصدق على مثل السرير بالنسبة الى النجار اعني ما يتعلق به الوقوع اذ يقال للسرير انه معمول النجار باعتبار انه تعلق به الافعال والحركات الصادرة عنه حتى صارت معدات لوجوده فعلى تقدير ان لا يكون الاضافة للاستغراق يجوز ان يكون المراد بعض المعمولات امثال هذا المعمول فلا يتم المقصود وهو اثبات ان جميع افعال العباد ومعمولاتهم مخلوقة له تعالى والرد على المعتزلة اذ لا خلاف لهم في ان امثال هذا المعمول من الجواهر مخلوقة له تعالى لا مدخل للعبد فيها وانما الخلاف فيما يقع بكسب العبد ويستند اليه من الاعراض مثل الصوم والصلوة والاكل والشرب والقيام والقعود ونحو ذلك قيل لا حاجة الى حمل الاضافة على الاستغراق لان المراد بالعمل المعمول بمعنى الحاصل بالمصدر وهو لا يصدق على مثل السرير فانه معمول بمعنى ما تعلق به الوقوع واطلاق المصدر على المعنى الحاصل بالمصدر وان كان مجازا من قبيل اطلاق اللازم وارادة الملزوم الا انه كثير الوقوع في كلامهم بحيث يفهم بلا قرينة تدل عليه فيتم المقصود بلا مرية قلت لا يتم المقصود على هذا التقدير ايضا اذ المقصود ان جميع الافعال سواء كان على سبيل المباشرة والتوليد مخلوقة له تعالى ولا شك ان المعمول على هذا المعنى لا يشمل على المتولدات كحركة المفتاح المتولد من حركة اليد وهو ظاهر فلا بد من ان يراد بالمعمول ما يتعلق به العمل بمعنى ترتبه عليه ويحمل الاضافة على الاستغراق فيشمل افعال المباشرة والتوليد وما يتعلق به العمل على سبيل الوقوع عليه ويتم المقصود كما لا يخفى قوله واما ما الموصولة يعني ان ما اذا حمل على ما الموصولة فلا حاجة الى ارادة الاستغراق بمعونة المقام لان لفظة ما عامة موضوعة للاستغراق فالمعنى والله

خلقكم وجميع ما تعملون بخلاف الاضافة فانها موضوعة في الاصل للعهد اذ هو الاصل في التعريف فلا
بد في ارادة الاستغراق ههنا من استقامة المقام قوله وبالجملة يحذف الضمير قال اي حاصل الكلام ان حذف
الضمير العائد الى الموصول قل تكلفا مجازا جعل ما مصدرية بترجيح الشارح ما المصدرية بانه لا يحتاج الى حذف
الضمير ليس كما ينبغي فيمنعه غرض الشارح مجرد بيان توجيه جعل مصدرية لا ترجيحه على الموصولة حتى يرد ما ذكره بل يمكن
ان يقال غرض المحشي ايضا مجرد بيان ترجيح التوجيه الثاني على الاول لا الرد على الشارح قوله وقد يوجه الى قد
يوجه من جانب المعتزلة هذه الآية بان المراد بالخلق خلق الجواهر والمعنى افمن يخلق الجواهر كمن لا يخلق شيئا دون خلق
الاعراض والافعال الحسية وقد يوجه ايضا بان المراد الخالق بلا آلة ومباشرة اسباب ولا يخفى ان هذا خلاف الظاهر
اذ لا قرينة تدل على التخصيص كيف وجعل الخالق المتعدي منزلا منزلة اللازم بحذف المفعول يدل على ان المراد من
اتصف بالخلق مطلقا ليس كمن لا يتصف بالخلق قوله ويمنعون كون الخالق اه يعني ان المعتزلة لا يثبتون التشارك في وجوب
الوجود واستحقاق العبادة ويمنعون كون الخلق مطلقا مناط الاستحقاق العبادة بل مناطه خلق الجوهر والخلق
الذي يكون بلا آلة واسباب فيمنعون في الآية السابقة اعني قوله افمن يخلق في مقام المدح قوله وهي المطلوب
به امر اختياري البتة لانه اذا كان الكل بخلق الله تعالى يكون الافعال الصادرة عنه بمنزلة افعال الجمادات ولا يكون
لا اختيار فيها فلا يكون المكلف به اختياريا واللازم باطل اذ قد اتفقوا على انهما وقع به التكليف اختياري البتة
وان اختلفوا في انه هل يجوز التكليف بما لا يطاق ام لا قوله يجوز ان يكون اه حاصله ان الامور الشرعية المذكورة
بقوله لو لم يكن العبد خالقا لبطل المدح والذم والثواب والعقاب فانه يجوز ان يكون الذم والمدح باعتبار المحلية
وان يكون ترتب الثواب والعقاب على الافعال المذكورة ترتبا عاديا مثل ترتب الاحراق على مساس النار وهو تصرف
له في ملكه فلا يسأل عن لميتهما بان يقال لم رتب الثواب على ذلك الفعل ولم رتب العقاب على ذلك كما لا
يقال لم رتب الاحراق على مساس النار وقيل هذا انما يتم لو لم يكن المدح استحسانا والذم اعتراضا كالاثمي وانما ترك
الشارح هذا الجواب لانه كما ينفعنا ينفع الجبرية ايضا فهو علينا لا لنا من كل وجه والجواب باثبات الكسب الاختياري
هو العمدة فلذا اختاره قوله فان الله تعالى اجرى عادته اه يعني ان قوله كن حقيقة والله تعالى اجرى عادته
في تكوين الاشياء بان يكونها بهذه الكلمة وان لم يمتنع تكونها بغيرها والمعنى نقول له احدث فيحدث عقيب
هذا القول لكن المراد الكلام الازلي القائم بذاته تعالى لا الكلام اللفظي المركب من الاصوات لانه حادث
فيحتاج الى خطاب آخر ويتسلسل ولانه يستحيل قيام الصوت والحرف بذاته تعالى ولما لم يتوقف خطاب التكوين

على الفهم واشتمل على اعظم الفوائد وهو الوجود مجاز تعلقه بالمعدوم وانما قال الشارح كما سيعلم لان اكثر
المفسرين ذهبوا الى ان قوله تعالى كن مجاز عن سرعة الايجاد وسهولته على الله تعالى وكمال قدرته تمثيل للغائب
عنه تأثير قدرته في المراد بالشاهد اعني امر المطاع للمطيع في حصول المأمور به من غير توقف وامتناع ولا افتقار
الى مزاولة امر واستعمال آلة وليس هنا قول ولا كلام وانما يكون وجود الشيء بالخلق والتكوين مقرونا بالعلم والقدرة
والارادة كذا ذكره الشارح العلامة في التلويح قوله ويؤيده قوله تعالى فقضاهن سبع سموات قال الشارح في التلويح
التحقيق ان القضاء اتمام الشيء قولا او فعلا قوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه اي حكم وفعلا كما في قوله تعالى
فقضاهن سبع سموات اي خلقهن واتقن امرهن انتهى كلامه فعلم مما ذكر ان ما وقع في شرح العمدة
ان القضاء يذكر ويراد به الامر كما قال الله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه امر ويذكر ويراد به
الحكم كما قال الله تعالى فاقض ما انت قاض حيث جعل ارادة الامر معنى مغايرا لارادة الحكم ليس على ما ينبغي بل الحكم
والامر واحد وكذا الاعلام والتبيين كما هو المراد بالقضاء في قوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن
في الارض الاعلام والتبيين الفاظ مرجعها واحد اعني اتمام الشيء قولا يعبر عنه بحسب مناسبة المقام بواحد منها
قوله وهي من الصفات الفعلية اي اذا كان المراد به الخلق مع زيادة الاحكام يكون من الصفات الفعلية فمرجعها اما
تعلق التكوين او الى تعلق القدرة عقيب الارادة على ما عرفت فيما سبق قوله وفي شرح المواقف ان قضاء الله تعالى
قال فيه اعلم ان قضاء الله تعالى عند الاشاعرة هو الارادة الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال
واما عند الفلاسفة فهو علمه بما ينبغي ان يكون الوجود عليه حتى يكون على احسن النظام واكمل الانتظام وهو المسمى
عندهم بالعناية الازلية التي هي مبدأ لفيضان الموجودات من حيث جملتها على احسن الوجوه واكملها انتهى وما وقع
في شرح الطوالع للاصفهاني من ان القضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات في اللوح المحفوظ وفي الكتاب المبين مجتمعة
ومجملة على سبيل الابداع فهو يرجع الى تفسير الحكماء ماخوذ منه لان المراد بالوجود الاجمالي الوجود الظلي للاشياء
وباللوح المحفوظ جوهر عقلي مجرد عن المادة في ذاته وفي فعله يقال له العقل في عرف الحكماء وانما قلنا ان المراد ذلك
لان ما ذكره منقول من شرح الاشارات للمحقق الطوسي حيث قال اعلم ان القضاء عبارة عن وجود جميع
الموجودات في العالم العقلي مجتمعة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها في موادها الخارجية مفصلة
واحدا بعد واحد كما جاء في التنزيل في قوله تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم
كذا ذكره المحقق الشريف في حواشيه ويؤيده ما وقع في التلويح حيث قال القضاء في كلام الحكماء عبارة عن وجود المخلوقات

وما ذكرنا في هذه الحاشية وفيما سبق ان لهى للقضاء الا ثلثة معان احدها اللغوى الثاني مصطلح الرسالة
والثالث مصطلح الفلاسفة واما قيل ان للقضاء سبعة معان فهو من قلة التدبر فتدبر قوله لكن التفسير به هنها
يعني ما فسر الشارح القضاء به هو مذكور في شرح المواقف كانه يؤدي الى زيادة التكرار ولكن التفسير بالحكم ايضا
يؤدي الى التكرار قوله قيل عليه انه لا معنى الرضاء يعني انه لا معنى للرضاء بصفة الله تعالى اذ قائل
رضيت بقضاء الله تعالى لا يريد انه رضي بصفة من صفاته تعالى بل يريد انه رضي بمقتضى تلك الصفة وهو
المقضى وقد يجاب عن اصل الاعتراض بان الرضاء بالكفر انما يكون كفرا اذا كان مع الاستحسان وعدم الا
ستقباح بخلاف الرضاء بكفر الكافر مع استقباحه قصدا الى زيادة غوايته كما قال الله تعالى حكاية ربنا اطمس
على اموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم وفيه ان ذلك انما هو في الرضاء بكفر الغير
واما الرضاء بكفر نفسه فهو كفر مطلقا قال في التاتارخانية من رضى بكفر نفسه فقد كفر ومن رضى بكفر غيره
فقد اختلف المشائخ فيه والاصح انه لا يكفر بالرضاء بكفر غيره ان كان لا يحب الكفر ولا يستحسنه قوله وانت
خبير بان رضاء القلب بفعل الله تعالى الا يعني ان ما ذكره المعترض من انه لا معنى للرضاء بصفة من صفاته
تعالى انما يصح له اذ تعلق رضاء القلب بفعل الله تعالى على تقدير كونه عبارة عن الفعل مع زيادة الاحكام
بل يتعلق صفته على تقدير كونه عبارة عن الارادة الازلية ما استرة في صحته ولا استلزام الرضاء بها يستلزم الرضاء
بمتعلق تلك الصفة من حيث كونه متعلق ضرورة ان الرضاء بالعمل وتعلق الصفة لا يتصور الا بالرضاء بطرفيه
من حيث كونهما متعلقين له فيكون مآل جواب الشارح وما ذكره المعترض بقوله فالصواب انه واصل الى ان
المقضى والرضاء انما يجب بالقضاء المستلزم للرضاء من حيث كونه متعلقا له لا بالمقضى من حيث ذاته ولا من سائر
الحيثيات وانما اختار الشارح هذا الطريق ولم يقل الرضاء انما يجب بالمقضى من حيث كونه مقضيا لا من حيث ذاته
لان الرضاء بالاول اعني القضاء هو الاصل والمنشاء للثاني اذ الرضاء بالمتعلق انما يجب لتعلق الرضاء به فان قيل
لا فرق بين هذه الصفة وبين غيرها في وجوب الرضاء بذاتها وبتعلقها فما وجه التخصيص حيث قالوا الرضاء
بالقضاء واجب اجيب بان هذه الصفة لما كان صدور الاحكام من آثارها كان مظنة ان يعترض العباد فيها ولا يرضوا
بهذه الصفة وبتعلقها فلدفع هذا التوهم قالوا يجب الرضاء بالقضاء قوله قالت المعتزلة انه تعالى الا يعني قالت
المعتزلة في التفصي عن لزوم النقص والمغلوبية بانه تعالى اراد ايمان العباد اختيارا منهم لا جبرا فلا نقص في عدم
وقوعه لعدم دلالته على عجزه تعالى ونخلف المراد عن الارادة القسرية فانه نقص مشعر بالعجز كما لا يخفى قوله انه

لیشیٔ ای ما قالت المعتزلۃ فی التفصی لیس بشیٔ اذ عدم وقوع مرادہ ولو بالارادۃ التفویضیۃ نوع نقص ومغلوبیۃ ولا اقل من البشاعۃ حیث لم یقع مراد الملک ووقع مرادات العبید والخدم کذا فی شرح المقاصد قولہ وغیر لا یفہم من الارادۃ الا ای قیل فی التفصی لزوم النقص والشناعۃ علی المعتزلۃ انہ لا یفہم من ارادتہ تعالی ایمان العباد رغبۃ واختیار الا الرضاء بقولہم بتخلف المراد بہ عن الارادۃ التفویضیۃ قول بتخلف المرضی عن الرضاء وھو مذہب اہل السنۃ والجماعۃ فکما لا یلزمہم النقص والشناعۃ کذلک لا یلزم المعتزلۃ ایضا قولہ وھو کلام الا ای ھذا القیل کلام لیس لہ معنی محصل لان ذلک انما یفید لو کان الرضاء عندنا ما ھو عند المعتزلۃ ولیس کذلک فان الرضاء عند المعتزلۃ ھو الارادۃ مطلقا من غیر تقیید بعدم الاعتراض فالقول بتخلف المرضی عن الرضاء عندھم قول بتخلف المراد عن الارادۃ فیلزم النقص والشناعۃ بخلاف الرضا عندنا فانہ ارادۃ مع ترک الاعتراض او نفس الترک فلا یلزم من القول بتخلف عن المرضی تخلف المراد عن الارادۃ فانہ امر قد یجامع تعلق الارادۃ کما فی ایمان المؤمن وقد لا یجامعہ کما فی کفر الکافر فانہ تعلق بہ الارادۃ دون الرضا ولا یلزم من تخلفہ عن المرضی نقص وشناعۃ فی ذاتہ نعم تخلف المراد عن الارادۃ نقص عندنا لکن الرضاء لا یستلزمہ کما لا یخفی وکذا لا یفید ما قال الفاضل المحشی من ان المعتزلۃ ان یقولوا الارادۃ التفویضیۃ ھو الامر والنہی ولا شک ان مخالفۃ الامر والنہی لا یستلزم نقصہ ولا مغلوبیۃ اجماعا لان ذلک انما یتم لو کان معنی الامر عندھم ما فسر بہ القوم من طلب المامور بہ سواء کان مراد او لا ولیس کذلک فان الامر عندھم ھو الارادۃ فتخلف المامور بہ عن الامر تخلف الامر عن الارادۃ فیلزمہم النقص والمغلوبیۃ بلا ریبۃ قولہ او بلا تاثیر بقدرتہ فھو مذہب الاشعری فان اللہ تعالی اجری عادتہ بان العبد اذا صرف قدرتہ وارادتہ الی الفعل وجد عقیب ذلک من غیر ان یکن لقدرتہ وارادتہ تاثیر فی وجودہ فذلک الفعل مخلوق اللہ تعالی ومکسوب العبد وسیجیٔ تحقیقہ ان شاء اللہ تعالی قولہ او قدرۃ العبد فقط بلا ایجاب الا ولا یخفی انہ لا یظہر مما ذکرہ فرق بین مذہب الحکماء ومذہب المعتزلۃ لان عدم الایجاب والاضطرار انما ھو بالنسبۃ الی نفس القدرۃ واما مع تمام الشرائط من الارادۃ وغیرھا فلیس الا الایجاب والاضطرار وھو لا ینافی الاختیار بالنسبۃ الی ذاتہ ولذا قال فی قواعد العقائد ان مذہب الحکماء والمعتزلۃ ان اللہ تعالی یوجب للعبد القدرۃ والارادۃ وھما یوجبان وجود المقدور وقال فی الشرح الجدید للتجرید وذھب الحکماء والمعتزلۃ الی انہا واقعۃ بقدرۃ العباد علی سبیل الاستقلال بلا ایجاب بل باختیار نعم فرق بین المذہبین باعتبار ان خلق الارادۃ والقدرۃ فی العبد عند المعتزلۃ علی سبیل الاختیار وعند الفلاسفۃ بالایجاب قولہ ھو

مذهب الفلاسفة هذا مبني على ما ذكره الحكماء وان التحقيق مذهبهم انه تعالى فاعل الحوادث كلها والمراتب
شروط معدة لافاضة المبدأ على ما صرح في شرح الاشارات حيث قال ان الكل متفقون على صدور الكل منه
جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق وان تساهلوا في مقالاتهم وما نقل عن افلاطون من ان العالم كرة
والارض مركزه والافلاك قسي والحوادث سهام والانسان هدف والله تعالى الرامي فاين المفر اشير بذلك كذا ذكره المحقق الدواني
في بعض تصانيفه قوله والمروي عن امام الحرمين اه قال في شرح المقاصد هذا القول من الامام وان اشتهر في الكتب الا انه
خلاف ما صرح به في الارشاد وغيره حيث قال اتفق ائمة السلف على ان الله تعالى لا خالق سواه وان الحوادث كلها حادثة بقدرته
تعالى من غير فرق بين ما تعلق بقدرة العباد وما لا يتعلق قوله او مجموع القدرتين اه اي قدرة الله وقدرة العبد على
ان يتعلق المجموع بالفعل بنفسه ويؤثر في اصل الفعل بمعنى ان قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير فاذا انضمت اليه قدرة
الله تعالى صارت مستقلة متوسطة هذه الاعانة وهذا اقرب من الحق وان اشتهر في الكتب انه جعل كلا منهما مؤثرا ثانيا
وجوز اجتماع المؤثرين على اثر واحد وانه ظاهر صريحا قوله بان يجعله موصوفا اه كما في لطم اليتيم تاديبا وايذاء فان
اللطم واقع بقدرته تعالى وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثاني بقدرة العبد والظاهر انه لم يرد ان قدرة العبد مستقلة
في حق وصف الطاعة والمعصية والا لزم عليه ما لزم على المعتزلة بل اراد ان للقدرة مدخلا في ذلك الوصف فهو
بالنسبة الى العبد طاعة ومعصية كذا ذكره المحقق الدواني ويرد على مذهبه ان هذه الصفات امور اعتبارية يلزم فعل
العبد باعتبار موافقته لما امر الله سبحانه وتعالى او مخالفته له فلا وجه لجعلها اثر القدرة قوله والمعتزلة يعني ان
المعتزلة في قوله وللعباد افعال لا يعقل الا على هذين المذهبين فان قوله للعباد افعال رد على الجبرية اذ لا فعل له عندهم
وكذا على القاضي اذ للعباد عنده اوصاف الافعال لا انفسها وقوله لهم اختيارية رد على الحكيم حيث قال العبد يفعل بالتبعية
والاضطرار واما الرد على المعتزلة فقد سبق لذا لم يشر اليه هاهنا قوله الا ان بعض الادلة لا يجري له وهو قوله لانه لو لم يكن
للعبد فعل اصلا لما صح تكليفه ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب على افعاله قوله واما قوله ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب
ففيه نظر من ذكره وهو ان ترتب الثواب والعقاب امر عادي كترتب الاحراق عقيب مس النار فكما لا يقال لم ترتب الاحراق
على مس النار كذلك لا يقال لم ترتب على هذا الفعل الثواب وعلى ذلك العقاب قوله وقد يرد ايضا على الجبرية الخ
يرد على الجبرية بعدم صحة التكليف يرد بعدم فائدة التكليف والدعوة والبعثة والتاديب لان فائدة التكليف
طلب الفعل او الترك ولما لم يكن من شان العبد الفعل صار التكليف بلا فائدة ولا يرد هذا على الاشعري بان يقال لو لم
يكن لقدرة العبد تاثير في الافعال لم يفد هذا التكليف لجواز ان يكون في ذلك التكليف داعيا لاختياره الفعل او الترك

اليه ليترتب عليه خلق الله تعالى ذلك الفعل ترتبا عاديا وبا عتبار ذلك الاختيار المترتب على الداعي يصير
الفعل طاعة اذا وافق ما دعاه الشرع او معصية اذا خالفه ويصير علامة الثواب والعقاب هذا بيان الجبر
وعدم التمكن لا مقصوده دفع لما يورد من ان هذا السوال والجواب قد سبقا حيث قال فان قيل فيكون الكافر
مجبورا في كفره الخ فهذا تكرار محض وحاصل الدفع ان هذا بيان الجبر بالنسبة الى كل ما يمكن العبد من الفعل والترك
حيث عمم وقال ما ان يتعلق بوجود الفعل او بعدمه وما مر من قوله فان قيل بالنسبة الى الافعال الصادرة عنه فقط
حيث خصص الاعتراض بالنسبة الى الكفر والفسق مع انه قد فصل في السوال والجواب هٰهنا بايراد السوال الثاني مع
هذا بالجواب النقص ولم يفصل في ذلك المقام فلا تكرار ثم اعلم ان جعل الكفر والفسق من الافعال الموجودة انما مبني
على العرف والمراد الموجودات في العبد بمعنى اتصافه بها في الخارج لا بمعنى وجودها في نفسها والا فهما امران عدميان
لا تحقق لهما في الخارج قوله وهكذا في الامتناع بان يقال ما علم الله تعالى واراد عدمه يمتنع اذ لو لم يمتنع
لجاز وقوعه فيلزم اما قلب علمه تعالى جهلا وتخلف المراد عن ارادته تعالى وانت خبير بان الاعدام الازلية لا يتعلق بها ارادته
تعالى ليس الا بالنسبة الى الموجودات لان اعدام الحوادث ازلية فلو كانت مسبوقة بالارادة لكانت حادثة لان اثر الارادة
حادث على ما هو المقرر المتفق عليه بين الجمهور فتعميم الشارح الارادة بالنسبة الى جميع الممكنات محل بحث ويؤيده ما
في شرح المواقف العدم ليس مجعولا للقادر كالوجود بل معنى استناده اليه انه لم يتعلق بالفعل فلم يوجد الفعل كان
العدم الى القادر يقتضي حدوثه كما في الوجود فيلزم ان لا يكون عدم العالم ازليا واما الجواب بانا لا نسلم كون اثر الارادة
حادثا البتة لجواز تقدم القصد على العدم كتقدم الايجاد على الوجود على ما مر ولو سلم فيجوز تعميم الارادة بالنسبة
حتى يشمل ابقاء الشيء على العدم فليس بجيد لان المنع الاول وان كان مخلصا عن هذا الاعتراض لكنه يهدم الاستدلال
بكونه تعالى فاعلا مختارا على كون العالم حادثا واما الثاني فلان ابقاء الشيء على العدم ليس الا تعلق الارادة بالعدم
في الزمان الثاني بلا امر زائد واذا لم يكن العدم صالحا لان يكون اثرا فنسبته الى جميع الائمة على السواء
ان ابقاء الشيء على العدم مستند الى بقاء عدم مشية الفعل كما يخفى وغاية ما يتكلف ان يقال ان عدم الاشياء كوجودها
مرتبط بارادته الا ان ارتباط الوجود بوجودها وارتباط العدم بعدمها ولا نعني بتعلق الارادة بالعدم الا ان تقتضي
الارادة العدم باعتبار عدمها قوله ولذا وقع في الحديث فانه اسند عدم الفعل الى عدم المشية لا الى مشية العدم
كذا نقل عنه قوله ولا يمتنع الخ وان لم يتعلق الارادة بالوجود يمتنع وجوده لان الارادة علة الوجود وعدم العلة علة
عدم المعلول من هٰهنا ظهر وجه آخر لعدم كون العدم اثر الارادة لانه لو كان الارادة علة له وعدم الارادة الخ

لزم توارد علتين مستقلتين على معلول واحد قوله وللمعتزلة لما جوزوا التخلف على الارادة اي بعض المعتزلة
لما قالوا ان تخلف المراد عن ارادته تعالى اذا كانت متعلقا بفعل غيره جائز لانه ارادة تفويضية يجوز تخلف المراد عنها عندهم
من غير نقص عليه تعالى لم يتوجه السوال عليهم بان تعميم ارادة الله تعالى لافعال العباد يستلزم الجبر لانهم يقولون لو انه اذا
الارادة بالوجود يجب وكذا يمتنع بل يمكن وجوده وعدمه لان التخلف ممكن نعم يرد على الكل لزوم السوال بتعميم علمه تعالى فان
تخلف المعلوم عنه يستلزم الجهل وهو نقص وانما قيدنا بالاكثر لان بالحسن وان قال بتعميم العلم لكنه يقول انه تعالى لا يعلم
الاشياء قبل وقوعها فعنده لا يتصور الجبر بالنسبة الى العلم ايضا قوله ثم نمنع هذه المقدمة اي لا نمنع منافاة كون
الفعل الاختياري واجبا او ممتنعا للاختيار لكن لا نمنع نفس جعل تعلق العلم والارادة بفعل الاختياري واجبا او
ممتنعا لان العلم تابع للمعلوم بمعنى ان الاصل في المطابقة المعلوم والعلم ظل وحكاية عنه فانه انكشاف الشيء على
ما هو عليه فحصول انه الكبر صورة الفرس انما يكون علما اذا كان مطابقا له حتى لو خالفه بوجه ما لم يكن علما بل
جهلا فعلم انه لا مدخل للعلم في جعل الفعل واجبا وسلب القدرة والاختيار عن فاعله ولكن ليس للارادة ايضا مدخل
في سلب الاختيار لان الارادة متفرعة على علمه تعالى وتابعة له والعلم تابع للمعلوم الذي يصدر عن العبد باختياره
المتعلق لاختيار العبد فلا يكون موجبا للفعل واما قولهم الاجبار انقلاب علمه تعالى جهلا وتخلف المراد عن الارادة
هذا ان يثبت الايجاب بل الاستلزام والفرق ظ قوله فلا يكون فعل العبد كحركة الجماد اه اي اذا كان الوجوب او الامتناع
متوسط الاختيار محققا للاختيار في نفس الفعل لا يكون ذلك الفعل كحركة الجماد الذي لا مدخل لاختياره فيه اصلا وهو المقصود
هو هنا لان الغرض نفي الجبر في افعاله الذي يدعيه الجبرية وهذا القدر كاف له واما الكلام في ان ذلك الاختيار ليس بفعل اختياري
لانه لو وجب شيئا على ما تقرر عليه راي اهل الحق فيكون مخلوق الله تعالى فيلزم الجبر فالشيخ الاشعري يسلم ويقول
ان العبد مجبور على الاختيار فان نفس الارادة التي احدثت فيه جبرا وهو جبر متوسط لا يستلزم الجبر في الافعال
على ما سيجيء تحقيقه واما الذاهبون الى مذهب الاستاد فلم يصرحوا بلزومه لا بعد منه لكن لهم ان يقولوا ان كون الاختيار
مخلوق الله تعالى لا يستلزم الجبر لان الاختيار الذي هو مخلوق له تعالى بمعنى الارادة وهي صفة من شانها ان يتعلق بكل
من الطرفين الفعل والترك من غير داع ومرجح كما في قدحي العطشان لكونه من الله تعالى لا يستلزم الجبر لان اعطاء صفة
من حيث كونها صفة ليس جبرا انما يقال الجبر بالنسبة الى الافعال واعطاء الارادة لا يستلزم شيئا منها الا ترى
صدور الارادة تعالى من ذاته تعالى بطريق الايجاب من غير شائبة الاختيار لا ينافي كونه فاعلا مختارا بالاتفاق و
كذلك صدور ارادة العبد من ذاته ايضا لا يستلزم الجبر ولا ينافي كونه مختارا اذ لا فرق بينهما في عدم كون كل منهما

باختيار صاحبه نعم لو كان الاختيار بمعنى الارادة المتعلقة باحد الطرفين او الارادة التابعة للداعي من الله تعالى لوم الجبر
لعدم التمكن من على احد طرفي الفعل اما مطلقا او عند وجود الداعي لكنه ليس كذلك هذا ولا يخفى عليك ان ما ذكره انما يدل
على عدم كونه مجبورا في الافعال الصادرة بتوسط الاختيار واما في نفس الاختيار فهو مضطر مجبور قطعا كما انه تعالى
موجب بالنسبة الى الارادة وغيرها من الصفات وان كان مختارا بالنسبة الى الافعال الصادرة بتوسطها والشيخ
الاشعري انما يقول بكونه مجبورا في الاختيار لا في الافعال الصادرة بتوسطه تامل قوله توجيه النقض بالعلم بان يقال
ما علم الله وجوده في الازل يجب وما علم عدمه يمتنع فلا يكون الافعال الصادرة عنه فيما لا يزال اختيارية مع انها اختيارية بالاتفاق
من المتخاصمين قوله واما بالارادة فمبناه اي النقض بارادته تعالى مبني على ان تعلقات الارادة ازلية فيقال ما اراد الله
تعالى في الازل وجوده يجب والا يمتنع فلا يكون له اختيار في الافعال الصادرة عنه فيما لا يزال اما اذا كانت حادثة
فلا يتم اذ لا يكون للارادة تعلق سابق على وجود الشيء حتى يجب او يمتنع قال الفاضل الجلبي ان النقض وارد
ولو كان تعلقاتها حادثة بان يقال ان تعلقت بايجاد شيء فيما لا يزال يجب وجوده والا يمتنع وجوده فبطل الاختيار
وفيه بحث لان هذا الوجوب بالاختيار حاصل حين الايجاد وهو لا ينافي الاختيار المحقق التمكن على الفعل والترك
قبل الايجاد وانما المنافي له الوجوب الحاصل قبل الايجاد كالحاصل من تعلق الارادة في الازل وهو ظ قوله وقد يجاب
بان الاختيار الا حاصل الجواب ان الاختيار عبارة عن التمكن عن ارادة الضد حال ارادة الشيء لا بعدها فالوجوب
الحاصل بعد ارادته لا ينافي الاختيار وهذا حاصل في ذاته تعالى بالنسبة الى الارادة لانه كان يمكن في الازل ان يتعلق
ارادة الله تعالى بكل من الطرفين على سبيل البدل وكذا بالنسبة الى العلم ايضا لانه ليس قبل تعلق ارادة
الله تعالى تعلق علم الموجب لتعلق الارادة لان تعلقاتها ازلية فلا يتصور القبلية والبعدية في الازل بخلاف
ارادة العبد فان تعلقها متاخر عن تعلق علمه تعالى وارادته الازلية فيتحقق الوجوب والامتناع قبله فلا يكون
له التمكن من الطرفين حين تعلق الارادة وقد يجاب عن النقض بالارادة بان المرجح الموجب في افعاله تعالى هو ارادته
المستندة الى ذاته تعالى بطريق الايجاب بخلاف ما في افعال العبد فانه بارادة الله تعالى فيلزم الجبر فيه قطعا
قوله تامل نقل عنه ولعل وجه التامل ان معنى الايجاب على ما ذكرتم هو عدم التمكن من الطرفين حين تعلق
الارادة بان يكون تعلقها متفرعا على شيء تابعا له ان وجد وجد والا فلا وهذا انما يستدعي القبلية الذاتية
لا الزمانية فالايجاب بهذا المعنى حاصل في ذاته تعالى لان تعلق ... وان لم يكن مقدما على تعلق الارادة بالزمان لكن مقدم
عليه بالذات فان تعلق الارادة تابع لتعلق العلم ومتفرع عليه فيتحقق وجوب الفعل او امتناعه قبل تعلق الارادة فيلزم

دائمة بخلاف ارادة العبد فانها متوقفة لتعلق تعلقها وارادته ضرورة توقفها على تعلقها بطريق العادة وان كان
تعلق ارادة العبد متاخرا عن تعلقها بالزمان فلا يلزم الايجاب وسلب القدرة والاختيار قوله اى الدال
والترتب المحض ثم لما يتوهم من ظاهر العبارة من ان قوله ان لقدرة العبد وارادته مدخلا فى بعض الافعال يدل على ان
لقدرته تاثيرا فيه وهو مناف للحصر المستفاد من قوله ان الخالق هو الله وحاصل الدفع انه ما يحكم بديهة العقل
هو ان لقدرة العبد مدخلا فى بعض الافعال بالدوران بانه متى تحقق القدرة تحقق الفعل ومتى لم يوجد لم يوجد والترتب المحض الخالى
عن الحكم بالتاثير او عدمه كما يحكم بدوران الاحراق مع مساس النار وترتبه عليه لا انه يحكم العقل بان القدرة مدخلا فيه
بالتاثير حتى يصير منافيا لقوله بان الخالق هو الله اذ لا حكم للضرورة فيه كما انه لا حكم لها فى عدم التاثير بل كل
منهما نظرى يثبت بالدليل وبما ذكره اندفع الشبهة التى وردت لنفى الجبر المتوسط من ان بديهة العقل حاكمة
بوجود صفة فى العبد فارقة بين حركتى البطش والارتعاش يحكم بثبوت تاثيرها فان صدق حكمها الاول صدق حكمها
الثانى ويكون مذهب القدرية حقا وان كذب الثانى كذب الاول فيكون مذهب الجبرية حقا وعلى التقديرين فلا
توسط اذ لا حكم للبديهة فى تاثير القدرة الحادثة سيما حين ثبت انتفائه بالقواطع انما حكم البداهة بالدوران
والترتب المحض كما لا يخفى قوله صرف القدرة يعنى معنى صرف القدرة جعلها متعلقة بالفعل وذلك الصرف
يحصل بسبب تعلق الارادة بالفعل لا بمعنى انه سبب مؤثر فى حصول ذلك الصرف اذ لا مؤثر الا الله بل بمعنى ان تعلق
الارادة يصير سببا عاديا لان يخلق الله تعالى فى العبد قدرة متعلقة بالفعل بحيث لو كانت مستقلة والتاثير
لاوجدا الفعل واما صرف الارادة وجعلها متعلقة بالفعل فليست مخلوقة لله تعالى حتى يلزم الجبر بل هو لذاتها
بانها صفة من شانها ترجيح احد المتساويين بل المرجوح من غير داع لها ومرجح كما عرفت وارادة الله تعالى صفة له
صفة توجب تخصيص احد المقدورين بالوقوع فى بعض الاوقات من غير احتياج الى مرجح ولما انسد عدم الارادة عن ذاته
تعالى بطريق الايجاب لا يوجب الجبر فى افعاله كذلك صدور ارادة العبد من ذاته تعالى لا يوجب كونه مجبورا فى اعماله
واعلم ان هذا المقام يستدعى بسطا فى الكلام فنقول وبالله التوفيق ان افعال العباد منها ما يتعلق بها ارادة
الله تعالى بلا توسط اختيار العبد يعنى ان الله يوجدها سواء تعلق بها ارادة العبد او لا ومنها ما يتعلق بها ارادته تعالى
بتوسط اختياره وارادته بمعنى ان الله تعالى اوجد فى العبد قدرة بها يتمكن من الفعل والترك وارادة ترجح احدهما
فاذا رجحت ارادة العبد احد الطرفين تفرعت عليه تعلق قدرته وصرفها الا ان المؤثر هو الله تعالى بمعنى ان تعلق
الارادة يصير سببا عاديا لان يخلق الله تعالى فى العبد صفة متعلقة بالفعل بحيث لو كانت لها تاثير

لا وجه الفعل ثم تعلقت ارادة الله تعالى وقدرته بخلق ذلك الفعل عقيب ذلك اعني تعلق ارادته وقدرته
وصرف الداعي اليه تعقيبا ذاتيا فان قيل ذلك الترجيح المتفرع عليه تعلق القدرة وصرف الدواعي اما
ان يكون مخلوق الله تعالى فالجبر باق او فعل العبد فيكون العبد خالقا لبعض افعاله قلت ذلك الترجيح من مقتضيات
الارادة على ما بين في موضعه من ان الارادة صفة من شانها ترجيح احد المتساويين فان قيل اذا كان الترجيح من
مقتضيات ذات الارادة فما فائدة التكليف اذ الارادة يتعلق باحدهما بالضرورة قلت قد يصير التكليف داعيا
لتعلق الارادة بناء على ان الارادة تابعة للعلم فاذا علم المكلف ان التكليف في الامر هكذا او هو حسن يصير ذلك داعيا
لتعلق ارادته وترجيحه فيصرف القدرة والداعي اليه فيخلق الله تعالى الفعل عقيبه عادة وباعتبار ذلك التعلق
الارادة المترتب على الدواعي يصير الفعل طاعة وعلامة للثواب والحاصل ان الله تعالى خلق في العبد علما تعلق بالافعال
اجماليا الاختيارية قبل صدورها وعلما بحسنها وقبحها وترتب الثواب والعقاب عليهما ماخوذ من لسان
الشارع وخلق فيه ارادة تابعة لذلك العلم مرجحة لبعضها وقدرة متعلقة بالفعل تابعة لتلك الارادة
بحيث لو كانت مستقلة في الايجاد لا وجدها فمع العلم بالحسن والقبح الداعي ان تعلق الارادة ان تعلقت ارادته بالقبح يستحق
الذم باعتبار الجبلية والعقاب بطريق جري العادة وان تعلقت بالحسن يستحق المدح والثواب كذلك ولهذا لو
فعل قبيحا لم يعلم قبحه لا يستحق الذم والعقاب ولو تعلق ارادته بقبيح وعزم عليه مع العلم بقبحه يستحق المواخذة وان لم
يخلق بعده فان قيل تلك الارادة التي من شانها الترجيح حادثة فهي اما بارادة العبد فيلزم التسلسل واما
بارادة الله تعالى فيكون مجبورا قلت تلك الارادة مخلوقة الله والعبد مجبور في نفس تلك الصفة وهو
لا يستلزم الجبر في الافعال الصادرة بتوسطها كما في افعال الباري تعالى فانها صادرة بتوسط الارادة المستندة
الى ذاته بطريق الايجاب واللزوم حدوثها مع انه مختار فيها اذ لا فرق بين ان يكون مستندة الى ذاته بطريق
الايجاب وبين ان يكون مستندة الى غيره في عدم كونهما بالاختيار والسفيه ان الارادة المخلوقة فيه مطلقة من غير ان
تكون متعلقة بالحسن او القبح هذا محصول ما ذكره الشارح في هذا الكتاب من تحقيق خلق الافعال والله اعلم
بحقيقة الحال قوله وقيل صرف القدرة الخ اي وقيل في بيان معنى صرف القدرة ومغائرته لصرف الارادة
ان صرف القدرة عبارة عن قصد استعمالها وذلك القصد غير صرف الارادة لانه عبارة عن القصد الذي
يحدث عنده القدرة كما سيجي في بيان ان الاستطاعة مع الفعل من ان القدرة صفة يخلقها الله تعالى عند
قصد اكتساب الفعل وانما قلنا بمغائرتهما لان صرف القدرة متاخر بالذات عن وجودها لان قصد

فرع كونها موجودة ووجود القدرة متاخر بالذات عن قصد الاكتساب لانه سبب عادي لخلق الفعل ولو تقدم
عنه للتاخر اذ لو كان عينه يلزم تقدم الشيء على نفسه قوله وليس بشيء لان قصد الاستعمال الخ ما ذكره صاحب
القيل ليس بشيء اما بيان معنى صرف القدرة بقصد الاستعمال فلانه يقتضي ان يوجد القدرة في العبد ولا
يكون مستعملا لان استعماله موقوف على القصد ومتاخر عنه بالزمان لان قصد الفعل مقدم على الفعل بالزمان
على ما تقرر عليه راي جمهور المتكلمين ولا تكون القدرة مع الفعل بل قبله بالزمان لان الفعل مقارن لاستعمال القدرة
المتاخر بالزمان عن القصد المقارن بوجود القدرة مع ان مذهب من يقول بالجبر وتها عند قصد الفعل الا شعري عني
انها مقارنة للفعل بالزمان لا قبله واما بيان مغايرة القصدين فلان تقدم الشيء باعتبار ذاته لا ينافي تاخره بحسب
وصفه فيجوز ان يكون القصد من حيث ذاته متقدما على القدرة ومتاخرا باعتبار وصفه اي بالنظر الى استعمال
القدرة فلا يثبت مغايرة القصدين كما في قولك رماه فقتله فان الرمي المخصوص باعتبار افضائه الى الموت يكون
قتلا وهو انما يتحقق بعد الموت فيكون الرمي متاخرا عن الموت باعتبار كونه قتلا مع انه متقدم على الموت باعتبار ذاته
ولذا صح دخول الفاء في قولك رماه فقتله قوله هذا هو التعقيب الذاتي اي كون الفعل عقيب مجموع صرف القدرة
صرف الارادة هو التعقيب الذاتي بالنسبة الى الصرف لا الارادة تعقيبا زمانيا بل التعقيب الذاتي لان خلق الله الفعل
لا يتوقف على صرف العبد قدرته وارادته بحيث يمتنع وجوده بدونه اذ هو من الاسباب العادية التي ليست سببيتها الا
وهمية فكذا التعقيب قوله والا فالقدرة اه اي وان لم يكن التعقيب ذاتيا بل زمانيا لم يكن القدرة مع الفعل بل قبله
وهو خلاف مذهب الشيخ الاشعري قوله قيل عليه لا شركة الخ حاصله ان تفسير الشركة بما ذكر يقتضي ان لا يكون
الشركة في مذهب الاستاد لعدم انفراد كل من قدرة الله وقدرة العبد بمقدور بل مجموعهما موثر في مقدور واحد
مع انه مذهب اقبح شركة من مذهب المعتزلة لانه يدل على ان قدرته تعالى غير كاملة في الايجاد بل هو ناقصة محتاجة الى
الاعانة بخلاف مذهب المعتزلة فانه لا يدل على النقصان بل على انه لا يقدر على بعض الامور ولا نقصان في ذلك كما لا
نقصان في عدم قدرته على الممتنعات قوله وليس بشيء اه اي ما ذكره ليس بشيء لان كلا من الموثرين اعني قدرة الله
تعالى وقدرة العبد يتفرد بما له من دخله في التاثير على الا لو انه اقبح شركة من المعتزلة لان تاثيره في العبد
في بعض الامور بجعل الله تعالى بخلقه موثرا فيها ليس اقبح من نفي دخل قدرة الله بالكلية وجعل العبد خالقا بالاستقلال
والقياس على الممتنعات قياس مع الفارق قوله ولا يجري في ملكه اه قيل الواو للحال ولا يجوز ان يكون معطوفا
على قوله دخل قدرة الله بتقدير المصدرية وهو داخل في النفي ونظم المعنى كما لا يخفى قوله اي علة عادية

وهو ما يدور عليه الفعل وجوداً وعدماً كالنار مع الاحراق والشرط العادي ما يتوقف عليه تأثير الفاعل عادة لا حقيقة وان لم يكن له اثر فيه كيبس الملاقي فان تحقق اليبس لا يستلزم تحقق الاحراق فما قال الفاضل المحشي من انه لا يظهر الفرق بين كون القدرة علة عادية وبين كونها شرطاً عادياً ليس بشيء وهذا عند الشيخ الاشعري حيث نفى كون شان القدرة الحادثة التأثير فتسميتها علة وشرطاً مجاز قوله ولك ان تقول الخ هذا ما وقع في كلام الآمدي من ان شان القدرة التأثير غير مسلم عند اصحابنا فلتحسين الارادة غير مسلم لانهم انما ينفون التأثير بالفعل لا كون شانه التأثير يشير الى وجه الذم واستحقاق العقاب في ترك الواجبات بمعنى عدم اتيانها وان لم يكتسب القبيح وهو تضييعه لقدرة فعل الخير بترك القصد اليه وهذا مبني على ما هو الاصح من ان عدم الفعل ليس متعلق القدرة والارادة بل هو متعلق عدم القدرة على ما مر من ان الاعدام ليست متعلقة المشية والقدرة واما عند من يرى انه مقدور حاصل بصرف القدرة والارادة اليه فعنده وجه استحقاق الذم في ترك الواجبات كسب القبيح بقصد فعل الشر وصرف القدرة اليه لا التضييع فقط وانما فسر ترك الواجبات بعدم الاتيان لان الترك بمعنى كف النفس عنها عند تهيؤ الاسباب وميلان النفس الى فعل المنهي حاصل بصرف الارادة والقدرة بالاتفاق كما ان كف النفس عن المنهي عند تهيؤ الاسباب والميلان الى فعل الواجب حاصل بصرف الارادة والقدرة فاستحقاق الذم والعقاب فيه لكسب القبيح بالاتفاق ومما ينبغي ان يعلم ان قول الشارح فيستحق الذم والعقاب يستفاد منه انه قد يستحق الذم والعقاب بترك قصد الفعل ايضاً وانه قد لا يعاقب بعفو من الله تعالى او من العبد ونحو ذلك ومعنى الاستحقاق انه لو عوقب بذلك كان ملائماً لنظر الشارع لا انه حق لازم لانه ليس مذهبنا قال بعض الفضلاء ان لو كان استحقاق الذم والعقاب لاضاعة مبدأ فعل الخير لكان معاقباً بقصد فعل الشر لحصول التضييع مع ان قصد فعل الشر معفو ما لم يعمل اقول الاصح ان المعفو هو خطور فعل الشر بدون القصد واما القصد فلا قال في تمهيد المعرفة ثم اعمال القلوب من الفكر والنية هل يحاسب ام لا قال بعضهم لا يحاسب وبعضهم يحاسب والاصح انه ان خطر بباله ولم يعتقد ولم ينو ذلك فانه لا يحاسب وان كان كفراً لان ذلك الخطر مما لا يمكن الاحتراز عنه واما اذا خطر بباله واعتقد ذلك وثبت عليه فانه يسأل ويحاسب لقوله تعالى وان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله وقوله تعالى ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤولا قوله وهو لا ينافي الخ اي كون التضييع سبب الذم والعقاب في ترك الواجبات لا ينافي ان يكون وجه الذم في فعل المنهيات شيئاً آخر اعني صرف القدرة اليه على ما سيجيء في بحث الاستطاعة لتتميم البحث قال لانه صرف قدرته الى الكفر وضيع باختياره الخ وانما قلنا انه لا ينافي ذلك لان ترك الواجب وان كان من المنهيات الا انه من المتروك فيجوز ان يكون وجه الذم

والعقاب فيه مغاير المأمور نعله قوله هذا الكلام الزامي اي هذا الدليل على وجوب المقارنة دليل الزامي مبني على مذهب الخصم القائل بتأثير القدرة فحاصل الدليل انه لو كانت الاستطاعة سابقة على الفعل يلزم وقوع الفعل بلا استطاعة ولكن وقوعه بلا بها محال عندكم لانه يستلزم تخلف الاثر عن المؤثر واما لم يكن الزاميا بل تحقيقيا مبنيا على مذهب اهل الحق فلا يفيد وجوب المقارنة لان استحالة وقوع الفعل بلا استطاعة انما هو اذا دخل للاستطاعة في وجود الفعل عنده حتى يستحيل وجود الفعل بدونها قيل فيه انه قد عرفت آنفا ان الاستطاعة عندهم اما علة عادية او شرط عادي له وعلى التقديرين يستحيل وجوده بدونها عادة اقول ان كان المدعى ان الاستطاعة يجب ان يكون مع الفعل ولا يجوز نقضه منها اصلا فلا بد ان يحمل الكلام الزاميا لانه لو حمل تحقيقا انما يدل على انه يلزم خلاف جري العادة وهو لا يستلزم امتناع نقضه منها مطلقا وان كان المدعى ان الاستطاعة يكون مع الفعل بطريق جري العادة فلا حاجة الزاميا ولعل المحشي حمله على الاول بناء على رعاية ظاهر قول الشارح اذا كان الاستطاعة عرضا وجب ان يكون مقارنة بالفعل لعدم بقاء الاعراض قوله ولا نقض بقدرة الله اي حين اذا كان مقارنته بالقدرة الحادثة مبنية على امتناع بقاء الاعراض لا يرد النقض بقدرة الله تعالى وتقرير النقض لو كانت القدرة مع الفعل لا قبله لزم حدوث قدرة الله تعالى او قدم مقدوره اذا الفرض كون القدرة مع الفعل فيلزم من حدوث مقدوره حدوث قدرته ومن قدم قدرته قدم مقدوره وكلاهما باطلان لان قدرته ازلية اجماعا ومتعلقه في الازل بمقدوراته فقد ثبت تعلق القدرة بمقدورها قبل حدوثه ولو كانت مقتضية في القدرة الحادثة لكانت ممتنعة في القدرة القديمة ايضا كذا في شرح المواقف وحاصل الدفع ان القدرة الحادثة غير باقية لانها امر عرضي فهي ممتنعة البقاء والا لزم قيام المعنى بالمعنى على ما مر فلو كانت قبل الفعل يلزم وقوع الفعل بلا استطاعة بخلاف القدرة القديمة فانها باقية ازلا وابدا فلا يلزم من تقدمها على وجود المقدور محال قوله ليست من قبيل الاعراض لان العرض عبارة عن ممكن يكون بحيث تابعا للتحيز شيء آخر والصفات ليست كذلك قوله حاصله انه ليس نفي وجود المثل الا نحو حاصل الجواب ان مدعى الشيخ الاشعري ان القدرة مقارنة للفعل سواء سبقها مثل او لا وليس نفي وجود المثل السابق داخلا في دعواه حتى يرد ان دليله انما يدل على وجوب المقارنة لا على ان لا يوجد قبل الفعل لجواز ان يكون باقية بتجدد الامثال على ما هو مذهبه في جميع الاعراض فيكون قبل الفعل مع المقارنة له بتجدد الامثال فلا يلزم وقوع الفعل بلا استطاعة قوله وفيه بحث الا حاصله ان نفي المثل السابق داخل في دعواه او مذهبه ان لا قدرة قبل الفعل ومذهب المعتزلة جوازها قبل حيث قالوا انه لا بد من مثل للقدرة سابق على حصول الفعل والا لزم تكليف

على ما ستعرفه والنزاع بين الفريقين في ان القدرة قبل الفعل اولا قال في المواقف قال الشيخ واصحابه القدرة الحادثة مع الفعل ولا توجد قبله وقالت المعتزلة القدرة قبل الفعل فمنهم من قال ببقائها حال الفعل ومنهم من نفاه وبهذا ظهر ان كلا منهما قوله لابد من مثل سابق والاولى ان يقول لابد من قدرة سابقة لان وجود المثل انما هو عند بعض المعتزلة القائلين بان القدرة باقية حال الفعل بتجدد الامثال واما عند نفي بقاءها حال الفعل او يقول ببقاء الاعراض فليس عنده مثل سابق بل نفس القدرة التي يحمل عليها التكليف كما لا يخفى قوله يرد عليه انه يجوز ان يكون الخ حاصله انه انما يلزم قيام العرض بالعرض لو كانت الامر الحادث منها في الحالة الثانية امرا موجودا حتى يكون عرضا لانه قسم الوجود الممكن واما اذا كان امرا يعتبره العقل وينتزعه من غير ان يكون له تحقق في الخارج زائد على نفس القدرة كالرسوخ فان الكيفية النفسانية من حيث استحكامها في موضعها ولو تبعا في الافراد والامثال تسمى بذلك وليس الرسوخ امرا زائدا عليها في الخارج كما لا يخفى قال بعض الافاضل هذا البحث مندرج في النظر الذي ذكره الشارح بقوله وفيه نظر لان حاصل قوله لانه يجوز ان يمتنع الفعل في الحالة الاولى لانتفاء الشرط الخ انه لا يلزم من عدم حدوث شيء فيها ان يكون وجوب الفعل في الحالة الثانية وامتناعه في الاول تحكما لجواز ان يكون وجود الشرط في الحالة الثانية من حادث وصف اعتباري فيها مثل رسوخ القدرة فلا يلزم قيام العرض بالعرض وغير ذلك من الامور الاعتبارية المناسبة اقول ان قول الشارح مع ان القدرة التي هي صفة القادر في الحالتين على السواء ينافي ما ذكر لان القدرة الراسخة الحادثة في الحالة الثانية ليست مساوية للقدرة الحادثة في الحالة الاولى لعدم كونها راسخة فالظاهر ان الشارح اراد انه يجوز ان يكون الحادثة في الحالة الثانية امورا خارجية تكون شرطا التاثير فلا يلزم قيام العرض بالعرض فتامل قوله وهو الامام الرازي الخ قال في المواقف قال الامام الرازي القدرة تطلق على مجرد القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة ولا شك ان نسبتها الى الضدين سواء وهي قبل الفعل وتطلق على القوة المستجمعة لشرائط التاثير ومنها ولا شك انها لا تتعلق بالضدين بل هي بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى الآخر لاختلاف الشرائط وهي مع الفعل ولعل الشيخ الاشعري اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التاثير والمعتزلة ارادوا مجرد القوة فلا نزاع قوله الا ان الشيخ لما لم يقل الخ دفع لما اورد على ما قال الامام الرازي من ان القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ فكيف يصح ان يقال انه اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التاثير وحاصل الدفع ان المراد بالتاثير ما يعم الكسب بان يكون المراد القدرة المستجمعة لجميع شرائطه ولو للفعل سواء كانت مؤثرة او مقارنة عادة فيطابق مذهب الشيخ وصار الحاصل ان القدرة مع جميع الجهات التي يحصل

اى بسببها كما هو راى المعتزلة او معها اى مقارنا لها كما هو راى الشيخ مقارنة للفعل غير سابقة عليه بدون ذلك
الجهات سابقة عليه قوله وفى كلام الآمدى اه اى ثم فى كلام الآمدى ان القدرة الحادثة من شانها التاثير
دائما لم تؤثر بالفعل لان متعلقاتها وقعت بقدرة الله تعالى حتى لو لم يسبقها قدرته تعالى لكان كافيا فى التاثير
لا اشكال فى صحة ما ذكره الامام الرازى ولا حاجة الى تعميم التاثير ما يعم الكسب كما لا يخفى قوله بمعنى تبعيتهما
فى التحيز انما فسر القيام بهذا لان القائل بامتناع قيام العرض بالعرض انما يفسره بهذا المعنى فمن قال الاولى ان يقال
بمعنى اختصاص الناعت بالمنعوت او التبعية فى التحيز لم يات بشئ قوله والا فليس اه وان لم يمتنع قيامها
معا بالمحل بل جاز قيامهما معا بالمحل فليس جعل احدهما وصفا للآخر بان يقال السواد باق اولى من العكس بان
يقال البقاء اسود قوله ووجه الصعوبة الا حاصله انه يجوز ان يكون بين الامرين القائمين بمحل خصوصية
ذاتية بها يصير احدهما صفة للآخر دون العكس وانما لم يذكر وجه صعوبة المقدمتين الاوليين لانه قد مر ذكرهما
فى الشرح قوله يعنى ان للمكلف وصفا اضافيا اه يعنى حاصل جواب الشارح ان للمكلف وصفا اجماليا متعلقه وهو ان
اسبابه وآلاته سالمة عن الآفة والعاهة يعبر عنه تارة بلفظ مجمل دال على الاضافة وكونه وصفا متعلقه ضمنا
هى لفظ الاستطاعة ويعبر عنه تارة بلفظ مفصل دال على الاضافة صريحا وهى سلامة الاسباب والآلات قوله اى لو
الاستطاعة وصفا ذاتيا للمكلف ثم يعنى واما توجيه جواب الشارح بان السلامة مطلقا وان لم يكن وصفا لكن المراد سلامة
اسبابه وهو وصف ذاتى للمكلف كان الاستطاعة وصف ذاتى له لان المكلف كما يتصف بالاستطاعة كذلك يتصف
بها بحيث يقال ذو سلامة اسباب فيصح تفسيرها بها فيرد ان كون الاستطاعة وصفا ذاتيا ممنوع والاتصاف
بسلامة اسبابه لانه وصف له باعتبار متعلقه ولا يصح تفسير الوصف الذاتى بالاضافى وان قولنا ذو سلامة
اسباب انما يفيد صحة حملها على المكلف لا كونها وصفا ذاتيا له حتى يفيد صحة تفسير الاستطاعة بذلك هذا ما
لخاطرى الكليل وذهنى العليل ولعل من يتصدى لحل هذا الكتاب يحل قوله واما كون الاستطاعة وصفا
ذاتيا ثم والا لم يصح تفسيرها بسلامة اسبابه بخلاف تقرير الجواب بان يقال يعنى ان الاستطاعة والسلامة كلاهما
وصفان اضافيان لا فرق بينهما الا باعتبار الاجمال والتفصيل ولا نم ان الاستطاعة وصف ذاتى له والا لم يصح تفسيرها
بسلامة الاسباب يحصل قوله وقولنا ذو سلامة اسباب انما يفيد اه جواب سؤال وهو ان يقال لا نم انه لو يصح تفسيرها
بسلامة الاسباب لان سلامة الاسباب ايضا وصف ذاتى له حيث يقال ذو سلامة اسباب فيصح تفسيرها
بذلك وحاصل الجواب ان قولنا ذو سلامة اسباب انما يفيد صحة الحمل لا كونها صفة ذاتية له حتى يفيد صحة التفسير

ولا يخفى ما فيه اما اولا فلانه ح يصير قوله والاولى صحيح تفسيرها بسلامة اسبابه مصادرة وان امكن دفعه بالتكلف
واما ثانيا فلان قوله قولنا ذو سلامة اسباب آه يصير كلاما على السند الغير المساوي وهو خارج عن قانون المناظرة
على ان المنع المذكور لا يضر لان فيه تسليم صحة تفسير الاستطاعة بسلامة الاسباب فلا حاجة الى دفعه واما ثالثا فلان
اسلوب الكلام يابى عن ذلك كما لا يخفى على من له ذوق سليم وطبع مستقيم قوله والاقرب آه افاد بعض الافاضل
الى الحزه اراد به السيد الشريف قدس سره العزيز وحاصل التاويل ان القوم وان فسروا الاستطاعة بسلامة الاسباب
الا انهم تسامحوا في ذلك اذ لم يقصدوا معناه الصريح بل ما يفهم منه اعني كونه بحيث سلمت اسبابه واعتمدوا على
ظهور ان الاستطاعة صفة المكلف والسلامة ليست صفة له فلا بد ان يقصد بما ذكروا في تعريفها معنى هو صفة
اعني كونه بحيث سلمت اسبابه ودلالة سلامة الاسباب عليها واضحة وكذا الكلام في كل وصف للشيء بحال متعلقه مثل
قولنا الدلالة فهم المعنى من اللفظ وزيد قائم ابوه والحق مطابق الواقع اياه هذا خلاصة ما ذكره السيد الشريف في حاشية شرح التجريد
وقد سبق مثله في قوله مطابقة الواقع اياه فتذكر قوله تحرير المقام الخ اي تحرير محل النزاع على ما هو راي المحققين فانه
حكي عن امام الحرمين والامام الرازي جواز التكليف بالمحال بل الوقوع مستدلين بما ذكره المحشي بقوله وقد يقال ان
ابا لهب قد كلف الخ وقد نسب ذلك الى الشيخ الاشعري قدس سره العزيز ولم يثبت تصريحه به وذلك للاصلين
الاول انه لا تاثير لقدرة العبد في افعاله فهي مخلوقة الله ابتداء وثانيهما ان القدرة مع الفعل لا قبله والتكليف قبل
الفعل فلا يكون حين الاستطاعة والقدرة وليس لشيء لانه يستلزم ذلك ان يكون جميع التكاليف عنده تكليفا بما
لا يطاق على ما سيذكره المحشي ولانه يكفي لتاثير العبد في افعاله الا القصد اليه باختياره وان لم يخلق الله الفعل عقيب
قصده والتكليف انما يعتمد على سلامة الاسباب لا على القدرة المقارنة قوله امتنع في نفسه كاعدام القديم وقلب الحقائق
قوله ولا يمكن من العبد اما بان يكون من جنس ما يتعلق به القدرة الحادثة كخلق الجواهر او يكون لكن من النوع او صنف
لا يتعلق به التكليف كحمل الجبل والطيران الى السماء قوله لكن تعلق بعدمه علمه اي فان ما علم الله واراد عدمه يا امتناع وقوعه
وان كان ممكنا في نفسه فامتنع بذات تعلق القدرة الحادثة قوله فالاول اي لا يجوزه اي التكليف بالممتنع الذاتي لا يجوزه ولا يقع
اتفاقا من المحققين من اصحابنا بناء على تجويز الاماميين على ما مر واستدلوا على ذلك بانه لو صح التكليف بالمستحيل لكان
مستدعى اذ لا معنى للتكليف الا الطلب واستدعاء الحصول واللازم باطل لان طلب فرع تصور وقوعه ولا يتصور
وقوعه اذ لو تصور لتصور مثبتا ويلزم منه تصور الامر على خلاف ماهيته فان ماهيته تنافي ثبوته والا لم يكن ممتنعا لذاته
وهذا كتصور الاربعة بانها ليست بزوج فانه تصور على خلاف ماهيتها لان كل ما ليس بزوج ليس باربعة وتحقيق هذا الكلام في شرح المختصر العضدي

قوله والثانية لا تقع اتفاقا اه بشهادة الآيات والاستقراء قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها
قوله يجوز عندنا الا الجواز بخلق الله فيه قدرة على ذلك الفعل على خلاف العادة فان قيل يجوز تكليف الجماد والبهيمة
كذلك قلت فرق بينهما بان الجماد ليس محلا للتكليف لعدم فهم الخطاب بخلاف العبد قوله والثالث يجوز ويقع اه
لان من مات على الكفر ومن اخبره الله بعدم ايمانه يعد عاصيا اجماعا ولو لم يقع التكليف به لم يعد عاصيا قوله فهذا
توجيه اه يعني ان قولنا التكليف بما تعلق علمه وارادته بعدمه واقع توجيه ما قيل ان تكليف ما لا يطاق واقع عند الاشعري
وليس المراد التكليف بالممتنع لذاته او ما لا يمكن من العبد ثم عنده كيف وهو مخالف لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا
وسعها وبشهادة الاستقراء قوله ومن لا يقول به لا يبعد اه دفع لما يتوهم من انه اذا كان مراد الاشعري ما ذكر
فلا معنى للخلاف فيه فان وقوع مثل هذا التكليف متفق عليه وحاصل الدفع ان من لا يقول بوقوع تكليف ما لا يطاق
لا يعد هذه المرتبة اى المرتبة الثالثة من مراتب ما لا يطاق نظرا الى انه ممكن في نفسه من العبد قوله وقد يوجه ايضا
اى قد يوجه ما قيل ان القدرة غير مؤثرة في الفعل عند الشيخ وغير سابقة عليه التكليف قبله فيكون التكليف بما لا يطاق
بهذا الاعتبار قوله ما يمكن في نفسه اه يعني ان المراد بقوله ما ليس في الوسع المرتبة الوسطى بقرينة قوله وانما النزاع
في الجواز فان النزاع انما هو في جوازه اذ التكليف بالمرتبة الاولى يجوز اتفاقا وبالمرتبة الثانية جائز وواقع اتفاقا
قوله ولك ان تاخذهما اى لك ان تاخذ كلا القولين على الاطلاق بلا تقييدهما بالمرتبة الوسطى ولا يلزم منه
ان يكون الحكم بعدم الوقوع وبالنزاع في الجواز في جميع مراتبه لان الاطلاق لا يستلزم العموم والشمول لان
المطلق موضوع لحصة من الحقيقة محتملة لحصص كثيرة من غير تعين ولا شمول الا ترى ان من قال اطعم
رجلا واكرم رجلا لا يستلزم الامر باطعام جميع الرجال واكرامهم فكذا الحكم بعدم وقوع تكليف ما لا يطاق
وبالنزاع في جوازه لا يستلزم ان يكون في جميع مراتبه والمحشي المدقق جعل الضمير في قوله ولك ان تاخذهما
الى الامكانين وقال المراد لا تقيد الامكانين اعني ما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد في نفسه بقوله في نفسه وهو
لا يستلزم شمول الممتنع لانه خارج من قوله ما يمكن وكذا لا يستلزم شمول ما يمكن من العبد لانه خارج بقرينة قوله وانما
النزاع ولا يخفى ان نحو من الكلام لا مدخل له في المقصود قوله وقد يقال ان ابا لهب يعني ان ابا لهب كلف بالايمان
والايمان عبارة عن تصديق النبي في جميع ما علم مجيئه من عند الله تعالى ومن جملة ما علم مجيئه به ان ابا لهب لا يؤمن
به ولا يصدقه فيما اتى به فقد كلف بان يؤمن بانه لا يؤمن به وان يصدقه في ان لا يصدقه واستحالة
الاذعان بالخبر بامر يعلم في باطنه خلافه في ذلك الامر مستحيل قطعا يعني ان الخبر اذا كان مصدقا كان عالما بصدقه

علما ضروريا فلا يمكنه التصديق بعدم التصديق لانه يجد باطنه خلافه وهو التصديق بل يكون علمه بتصديقه موجبا للتكذيب في الاخبار بانه لا يصدق فصح وقوع التكليف بالمرتبة الاولى اعني الممتنع لذاته فضلا عن جوازه قوله وفيه بحث لانه يجوز الا يعني انه انما يجد في نفسه خلافه لو كان له علم بالتصديق الذي حصل له ويجوز ان لا يخلق الله فيه العلم بالعلم فلا يجد في نفسه خلافه فيجوز ان يذعن بعدم التصديق لعدم العلم بتصديقه مع حصوله فلا يكون تكليفا بالممتنع لذاته نعم ان خلق العلم بالعلم ضروري لا يتخلف عنه عادة فهو ممتنع عادي فيكون من المرتبة الوسطى وفيه انه يلزم التكليف بالمرتبة الوسطى مع انه ذكر فيما قيل انه لم يقع التكليف به اتفاقا وايضا ان هذا الجواب انما يتم لو بين استحالة ان يصدق في انه لا يصدق بان اذعان ما وجد في نفسه خلافه مستحيل اما لو بين بان تصديقه في الاخبار بانه لا يصدق في شيء مما جاء به يستلزم عدم تصديقه في ذلك الاخبار ايضا ضرورة انه شيء مما جاء به وما يكون وجوده مستلزما لعدمه يكون محالا فلا يتم كما لا يخفى وهذا التقرير اختاره الشارح في حواشي العضدي ويمكن الجواب على هذا التقرير بان الايمان عبارة عن التصديق بجميع ما علم مجيئه ومعنى كلا يومن به رفع الايجاب الكلي لا السلب الكلي فلا ينافيه التصديق في هذا الاخبار تامل وفي قوله والذي يحسم مادة الشبهة اشارة الى ما ذكرنا من المناقشات قوله والذي يحسم مادة الشبهة هذا الجواب اختاره السيد الشريف قدس سره في شرح المواقف وحاصله ان الايمان الاجمالي في حقه غير مستلزم للمحال وانما المحال هو التفصيلي ووجوبه مشروط بالعلم التفصيلي فالتصديق بانه لا يومن المستلزم للمحال انما يكلف به اذا علم وصول اليه بخصوصه وهو ممنوع وعلم الله تعالى واخباره للرسول لا ينافي ذلك فهو كقوله تعالى لنوح عليه السلام لن يومن من قومك الا من قد امن الاية ولا يخفى ان هذا الجواب انما ينفي الشبهة عن الوقوع لا عن الجواز لان وصول ذلك الاخبار اليه ممكن والمعلق بالممكن ممكن قوله وفيه اختلاف الايمان بحسب اختلاف الاشخاص وهو مستبعد جدا لان الايمان حقيقة واحدة لا يتصور اختلافها بحسب الاشخاص قوله لو صح هذا التقرير الا اي ما ذكره الشارح بقوله وحلها نقض تفصيلي منع للملازمة وما ذكره المحشي نقض اجمالي وحاصله ان دليلكم بجميع مقدماته باطل لانه تخلف الحكم عنه في مادة مثل ابي لهب حيث وقع التكليف بالايمان فضلا عن الجواز مع جريان الدليل فيه بان يقال انه لو كان جائزا لما لزم من فرض وقوعه محال لكنه يلزم لانه يستلزم الكذب في كلام الله تعالى حيث اخبر عنه بانه لا يومن قوله مع انا نعلم بالضرورة الوجدانية الخ دفع لما يتوهم من ان المدعى ان لا شيء من المتولدات مكسوب العبد والدليل انما ينتهض على المتولدات الغير القائمة بمحل القدرة واما المتولدات القائمة بمحلها فلا كالعلم الحاصل بعد النظر القائم بمحله والالم الحاصل من ضرب الشخص لنفسه ونحو ذلك فحاصل الدفع انا نعلم بالضرورة الوجدانية ان النسبة الى المتولدات الحاصلة فينا كـ

الى المتولدات الحاصلة فى غيرنا فى ليس شئ منهما مقدورا لنا ولا تمكن من عدم حصولهما فنعلم انه لا اكتساب فى جميع المتولدات قوله يرد عليه ان عدم تمكن العبد اه حاصله ان اريد بعدم التمكن من عدم حصولها عدم التمكن بعد مباشرة ما يوجب حصوله فهو مم وان اريد عدمه بعدم مباشرة ما يوجب حصوله فنسلم لكن عدم التمكن بعد تحقق السبب لا ينافى كونه مكتسبا للعبد الا ترى ان فعل العبد لا يمكن تركه بعد مباشرة ما يوجب حصوله اعنى صرف الارادة والقدرة مع ان العبد مختار فيه فكذا فى المتولدات قال الفاضل المحشى يمكن ان يقال ان كلام الشارح مبنى على ان افعال العباد الممتدة زمانا والمتولدات ممتدة زمانا وحاصله انك اذا ضربت انسانا يحصل فيه الم ممتد زمانا فانك لا تقدر على دفع امتداد هذا الالم فى ذلك الزمان بخلاف ما اذا ضربت ضربا ممتدا زمانا فانك اذا اردت ترك مباشرة هذا الضرب الممتد فانك قادر على ترك امتداده فظهر من ذلك ان لا اكتساب للعبد فى المتولدات الممتدة زمانا اذ هى ليست قائمة بمحل القدرة ولذا لا يمكن العبد من ترك الامتداد كما عرفت بخلاف افعال الاختيارية الممتدة زمانا فانها قائمة بمحل القدرة من ان العبد يتمكن من تركها متى شاء فقس على هذا المتولدات الغير الممتدة اذ لا قائل بالفصل اقول ما ذكره كلام اوهن من نسج العنكبوت لان تمكن ترك امتداد المتولدات الممتدة مخصوص حين مباشرة الضرب لنا نمكن على ان نضرب ضربا شديدا فيحصل الالم ممتدا او ضعيفا فيحصل غير ممتد بعد المباشرة غير متحقق فى افعال المباشرة ايضا فانا بعد تحقق الضرب لا نقدر على عدم مباشرة ضرب ممتد على تقدير التسليم فعدم القدرة على امتداد الالم لا يدل على ان لا يكون نفس المتولدات مكتسبا ومقدورا لنا بل لا بد له من دليل قوله ولو لم يقتل لجاز ان يموت اه اذ على تقدير عدم القتل لا قطع بوجود الاجل او عدمه فلا قطع بالموت ولا بالحيوة قوله من غير قطع بامتداد العمر على ما ذهب اليه جمهور المعتزلة من ان المقتول لو لم يقتل لعاش الى امتداد لم يعلم هو اجله ولا قطع بالموت بدل القتل على ما ذهب اليه ابو الهذيل منهم فانه قال لو لم يقتل لمات بدل القتل وتمسك بانه لو لم يمت لكان القاتل قاطعا للاجل وقدرة الله تعالى فى علمه وهو مم والجواب ان عدم القتل انما يتصور على تقدير علم الله تعالى بانه لا يقتل وح لا يثبت مح كذا فى شرح المقاصد قوله اى لم يوصله اليه يعنى انه تعالى لما افنى القاتل عن قتله فقد قطع عليه الاجل ولم يوصله الى اجله فضمير الفاعل فى لم يوصله راجع الى الله تعالى لا الى القاتل على ما زعم الفاضل المحشى حتى يرد عليه ما قاله من التغيير بقوله لم يوصله مبنى على ان يكون عبارة الشرح هكذا ان القاتل قد قطع عليه الاجل لكن الواقع فى اكثر النسخ ان الله تعالى قد قطع عليه الاجل وح لا يوافق قوله فهم اى المعتزلة والمراد اكثرهم لما عرفت من خلاف ابى الهذيل فيه قوله وحاصل النزاع ان المراد بالاجل المضاف اه المقصود من هذا الكلام بيان الفرق بين مذهب جمهور المعتزلة واهل السنة ودفع ما يقال انه اذا كان الاجل زمان

بطلان الحيوة في علم الله تعالى كان المقتول ميتا باجله قطعا وان قيد بطلان الحيوة بان لا يترتب على
فعل من العبد لم يكن كذلك قطعا من غير تصور خلاف فكان الخلاف لفظيا على ما يراه الاستاد وكثير من المحققين
وتقرير الجواب ان المراد باجل المضاف زمان بطلان حيوته بحيث لا مخلص عنه ولا تقدم ولا تاخر على ما يشير اليه
قوله تعالى اذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون ويرجع الخلاف الى انه هل تحقق ذلك في حق المقتول
ام المعلوم في حقه انه ان قتل مات وان لم يقتل يعيش اه كذا قرر السوال والجواب في شرح المقاصد ولعل الجواب باختيار
ان المراد زمان بطلان الحيوة في علم الله تعالى لكن لا مطلقا بل ما علم وقدر بطريق القطع ولم يصلح محلا للخلاف
لانه لا يلزم من علم تحقق ذلك في المقتول تخلف العلم عن المعلوم لجواز ان يعلم بتقدم موته بالقتل مع تاخر الاجل
الذي لا يمكن تخلفه عنه قوله قلت قوله لا يستقدمون اه يعني ان قوله لا يستقدمون معطوف على قوله اذا جاء
اجلهم لا على الجزاء فمعنى الاية لكل امة اجل فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون عنه ولكل امة اجل لا يستقدمون عليه هذا
هو المشهور ولا يخفى عليك ان فائدة تقييد قوله لا يستاخرون فقط بالشرط غير ظاهر وان صح مع ان المتبادر الى الفهم السليم
ان يكون معطوفا على لا يستاخرون قال بعض المحققين ان قوله لا يستقدمون عطف على قوله ولا يستاخرون وانه سبحانه
وتعالى نبه بذلك على ان عند مجيء الاجل كما يمتنع التقديم عليه بقصر مدة هي الساعة كذلك يمتنع التاخير عنه وان
كان الثاني ممكنا عقلا وذلك لا خلاف ما قاله وعلى هذا الجمع بينهما على ما ذكر كالجمع بين من يتوب التوبة وقت
حضور الموت ومن مات على الكفر في نفي التوبة عنه في قوله تعالى وليست التوبة للذين يعملون السيئات بجهالة الاية
ولعل هذا ما ذكر في حواشي شرح التلخيص انه عطف على الجزاء بناء على ان يكون معنى قوله لا يستاخرون ولا يستقدمون
لا يستطيعون التغيير على نمط قوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين من هذا الباب قولهم كلمة فما او على
سوداء ولا بيضاء فلا يرد ما قال الفاضل المحشي انه ليس خبيرا بان هذا اللغو حاصل بذكر الجزاء بدون قوله لا يستقدمون
والحق انه معطوف على مجموع الشرط والجزاء على ما هو المشهور قوله قالوا المسئلة بديهية يعني ان المعتزلة ادعوا الضرورة
في هذا وقالوا الاستشهادات المذكورة في بيانها تنبيهات فاطلاق الشارح لفظ الحجة على التنبيهات انهم حيث قال
احتجت بطريق الاستعارة لكونها في صورة الحجة ويمكن ان يقال فيه اشارة الى فساد زعمهم ادعاء الضرورة وما ذكره
الفاضل المحشي من ان مراد عي الضرورة من المعتزلة هو ابو الحسين ومن تابعه وان الجمهور كانوا يقولون ان المسئلة
استدلالية وما ذكره الشارح بقوله واحتجت اه مبني على مذهب الجمهور من المعتزلة فلا حاجة الى ان يجعل لفظ الاحتجاج
مجازا عن التنبيه فليس بشيء لان المعتزلة قاطبة ادعوا الضرورة في تولد موت المقتول من فعل القاتل بل في سائر

شرح المواقف قالوا انه لولم يقتل لعاش الى ابدهو احله وادعوا فيه ... في قوله ام من فعل القاتل وبقائه لوكان الصورة لما ادعوها في ساير المتولدات وانتقائها اعدل انتفائها انتهى والحاذث الذي نقله من ابي الحسين وبه عيره من المعتزلة انما هو في كونها مستندة الى العباد لا في كونها متولدات من افعالهم فابو الحسين يدعى الضرورة في انها فعل العبد وجمهور المعتزلة يستدلون عليه وثمامة بن اشرس يقول انها حوادث لا محدث لها والنظام انها كلها من فعل الله تعالى الا من فعل العبد الى غير ذلك من الاختلافات المذكورة فيما بينهم على ما ذكر السيد الشريف قدس سره في شرح المواقف قوله يرد عليه انه لا يوافق اه يعني المفهوم من كلامه ان محل النزاع ان الاجل وهو الزمان الذي يبطل فيه الحيوة من حيث تقدم وتأخره واحد لا يتصور فيه تعدد والاختلاف انما هو في تحققه في المقتول هذا الجواب يدل على تعدد الاجل احدهما اربعين مثلا والآخر سبعين قيل عليه محصول الجواب انه قد قدره اربعين على تقدير وسبعين على تقدير حتى يلزم تعدد الاجل بل محصله ان الله تعالى قدره سبعين بحيث لا يتصور التقدم والتأخر لعلمه بان طاعته يصير سببا للتكثير ويصير مع الاربعين لتحقق منه الطاعة سبعين قوله والمراد الزيادة بحسب الخير والبركة اه يعني المراد بالطاعة تزيد في العمر بانها تزيد فيما هو المقصود الاهم من العمر وهو الكتاب الكمالات والخيرات والمبرات التي بها تستكمل النفوس الانسانية فيفوز بالسعادة الابدية قوله فانه خالف المعتزلة اه حاصل الخلاف ان الاجل في الحيوان الزمان الذي علم الله تعالى انه يموت فيه وللناس فيه اجل واحد عند غير الكعبي لانه لا يتقدم للموت عن الاجل عند الاشاعرة ويتقدم عند المعتزلة وقال الكعبي انه مسرود احدهما القتل والثاني الموت والمقتول لمستند ميتا عنده بناء على ان القتل فعل العبد والموت لا يكون الا فعل الله تعالى مفعول له والتصنيف قوله فيتناوله اه فسر الاكل بالتناول المشروب نصا قوله وقد يفسر اه اي قد يفسر الرزق بما ساق الله تعالى الى الحيوان فانتفع سواء كان حلالا او حراما من المطعومات والمشروبات والملبوسات وغير ذلك فهو التعريف المعول عليه عند الاشاعرة قوله فعلى هذا اه اي فعلى هذا التعريف يلزم ان يكون الحرام رزقا لانه مما ساقه الله تعالى فانتفع به قوله ومهما اي في جعلها رزقا بعد فانه لا يقال للعارية وفي القرآن انه مرزوق ويلزم ان لا يختص رزق كل شخص غيره لانه يجوز ان ينتفع به احد من غير جهة الاكل وفيقع به التخزي لا كل قوله لي ولو على اي يوافق هذا التعريف قوله لا ينتفع وما رزقناهم ينفقون فانه يجوز ان يكون الانتفاع به من جهة الانفاق على الغير بخلاف التعريف الاول فانه لا يوافقه لان ما يسا وله لا يمكن انفاقه على الغير قوله وقد يقال اه اي على تقدير تفسير الرزق بالمعنى الاول اطلاق الرزق على المنفق مجاز لكونه بصدده قوله والا لما اي ولو لم يكن المراد المصدر لما

بمعنى الاذن فى التصرف الشرعى بخلاف تعريف الرزق عن معنى الاضافة الى الله تعالى وهو معتبر فى مفهوم الرزق
عندهم ايضا كما سيجيء فى الشرح حيث قال ومبنى هذا الاختلاف اه قوله فيه بينهم بملاحظة الحيثية اى حين اذا
كان المراد ما ذكر بينهم بملاحظة الحيثية اى مملوك يأكله المالك من حيث انه مملوك بان يكون ماذونا فى اكله ما ورد
من انه ينتقض التعريف بخمر المسلم وخنزيره اذا اكلهما مع حرمتهما فانهما مملوكان له عند ابى حنيفة رحمه عليه ويصدق عليه
اذا اكلهما المالك مع كونهما حرامين وانما قدنا بينهم لانهما من حيث الاكل ليسا مملوكين له قوله وفى بعض الكتب اه قيل فى
شرح نظم الدرر وحكى ان الحرام ليس بملك عند المعتزلة فيه اندفاع النقض بالخمر والخنزير لعدم كونهما مملوكين
قوله مع انه قوله تعالى وما من دابة اه انما قال ذلك اذ يجوز ان يقال المراد كل دابة مرزوقة او يقال ان الحكم على
الكل على سبيل التغليب لكنه خلاف الظاهر قوله يقتضى ان يكون كل دابة مرزوقة مع ان الدواب لا يتصور فى حقها
ملك وكذا يخرج رزق العبيد والاماء اذ لا ملك لهم قال المحشى المدقق واعلم ان قولهم ما لا يمنع من
الانتفاع به ان كان المراد بلفظ ما المال او بالمنتفع ذ والتقل يرد ما كول الدواب عليه ايضا فلا وجه لتخصيصه
بالاول والا فلا يصح قولهم وذلك لا يكون الا حلالا لان الدواب لا يتصور فى حقها حل ولا حرمة على ما فى
المواقف اقول معنى قوله وذلك لا يكون الا حلالا ان ذلك لا يكون بالنسبة الى المكلف الا حلالا بقرينة ان
النزاع فى رزق العبد لا فى مطلق الرزق الشامل لرزق الدواب ايضا فهم يكون ما لا يمنع من الانتفاع به بالنسبة
الى العبد مقصورا على الحلال لا مطلقا فلا يلزم خروج رزق الدواب عن التعريف الثانى قوله اجيب عنه اه
اى اجيب عن هذا الاعتراض بحيث يندفع عن التعريف الثانى بانه تعالى قد ساق اليه كثيرا من المباحات
ولم يمنعه من الانتفاع الا انه اعرض عنها واشتغل باكل الحرام بسوء اختياره واما النقض عن التعريف
الاول فغير مندفع حيث اعترض اينما كل قوله على انه منقوض بمن مات ولم ياكل اه اى على ذكرتم من ان يلزم ان لا
يكون من اكل الحرام مرزوقا وهو باطل لقوله تعالى وما من دابة فى الارض الا على الله رزقها منقوض بمن مات ولم ياكل
شيئا لا حلالا ولا حراما فانه يلزم ان لا يكون مرزوقا وهو باطل بالاية المذكورة فما هو جوابكم من هذه المادة
فهو جوابنا عن تلك المادة فان قالوا لا نم وجود مثل ذلك الشخص فانه قد ينتفع بلبن حيض والجرة والهوى المحرمة
فنحن نقول فى مادة من اكل الحرام وهنا النقض انما يرد لو ثبت بطلان كون من اكل الحرام طول عمره غير مرزوق بالاية
المذكورة على ما فى شرح المقاصد واما لو ثبت بكونه ضلالا وللاجماع قبل ظهور المعتزلة على ما فى المواقف فلا يرد كما لا
قوله ثم انه فيه فوات مقابلة ما ارادوا لا مقابلة بغير بيان طريق التحقيق وبين مذهب اهل الحديث ضلالة وتسمية الرازق

مع ان المفهوم من الآيات والمعلوم من المحاورات وجود المقابلة بينهما قوله وكذا قوله تعالى واما ثمود الخ وكذا الهداية مجاز عن الدعوة وبيان طريق الحق في قوله تعالى وما تردد ويهديناهم الخ لامتناع حمل على الحقيقة اذ لا معنى لاستحبابهم العمى على الهدى بعد خلق الله تعالى الهداية فان استحبابهم العمى على الهدى على ما هو المشهور كناية عن عدم اهتدائهم فالمعنى واما ثمود فدعوناهم الى طريق الحق ولو فهمناهم سبيل الرشد وبصرناهم مقاصدها فاستحبوا العمى اي الكفر على الهدى اي على الايمان قوله ويحتمل ان يكون الخ اي يحتمل ان يكون الهدى في الآية على معناه الحقيقي ويكون المعنى واما ثمود فخلقنا فيهم الهدى فارتدوا واستحبوا العمى على الهدى فيكون الهداية حاصلة لهم الا انهم تركوها بارتدادهم وانما قلنا يحتمل ان يكون المراد كذلك اذ لا دلالة لسابق الآية ولا للاحقها على انهم لم يؤمنوا اصلا ولم يحصل لهم الهداية فيجوز ان يكون الهداية حاصلة لهم واستحبابهم العمى كناية عن ارتدادهم بعد حصولها فلا حاجة الى ارتكاب المجاز بصرفه عن الحقيقة قوله وايضا الخ ويرد على هذا المعنى ايضا ان الناس مختلف في الهداية فبعضهم مهتد وبعضهم ليس كذلك وبيان طريق الثواب يعم الكل فلا يصح تفسيرها به قوله وايضا يقال في مقام المدح الخ انه يقال في مقام المدح فلان مهدي فلو كان الهداية بمعنى البيان لكان معناه فلان بين له طريق الحق ولا مدح فيه اذ لا مدح الا بحصول الهداية والبيان لا يستلزمه قال بعض الافاضل لو اريد بالبيان اظهار ذات طريق الصواب لم يوافق الآية والحديث ويلزم الاعتراضات الثلاثة التي ذكره المحشي ولو اريد به اظهار طريق الصواب من حيث انه طريق الصواب فهما يوافقان لان الرسول لا يمكنه بيان طريق الصواب من حيث انه صواب بل هو محض خلق الله تعالى ويندفع الاعتراضات المذكورة ايضا كما لا يخفى قوله وما يقال الخ كان يقال ان البيان وان لم يستلزم لحصول الهداية لانه يفيد الاستعداد التام لحصولها وهو فضيلة في نفسه فيجوز ان يكون المدح باعتبار ذات الاستعداد الحاصل منه فقد نوقش بان الاستعداد التام للحصول المقارن مع عدمه مذمة يقتضي الذم عليه فضلا عن ان يكون ممدحة قوله وفيه بحث اي فيما يقال في دفع ما يقال بحث ان الاستعداد والتمكن في نفسه فضيلة والمذمة انما هو باعتبار مقارنته لعدم الحصول وهذه المقارنة لا تنافي كونه فضيلة مستقلة كما لا يخفى على من له ادنى تدبر ويمكن ان يقال ان المراد بقولنا انه يقال في مقام المدح فلان مهدي انه يقال في مقام المدح الذي يقال فيه مهتدي مهدي بمعنى انه لا يفرق بين المهدي والمهتدي في المدح مع ان بيان الطريق لا يستلزم مساواته الى مهتدي في المدح وهم لا ورود لهذا البحث قوله نعم التمكن الخ اي نعم يمكن ان يقال في دفع ما يقال ان الاستعداد والتمكن في نفسه عام للكل فلا يناسب المدح وكونه تاما او غير تام امر مبهم غير معين

قدرة حتى يصلح الى الجحيم باعتباره قوله ولقوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم يعني لا يصح تفسير الهداية ببيان الطريق
كان طلب الهداية محقق بشهادة الاية والحديث والطلب تقتضي عدم حصول المطلوب اذ لا معنى لطلب
الحاصل فيلزم ان لا يكون البيان المذكور حاصلا وليس كذلك قوله ويرد على هذا اي على التمسك بالاية بانه
ينافي التفسير بخلق الاهتداء ايضا ضرورة فان الاهتداء حاصل مخلوق فيهم والطلب يقتضي عدم حصوله فلا بد
من الصرف عن الظاهر والحمل على المجاز فهو مجاز اما عن زيادة البيان على ما يقول المعتزلة او عن التثبيت والدوام عليها على
ما يقول اصحابنا اهل السنة فلا يصح التمسك بها قوله ويمكن ان يقال الخ اي يمكن ان يقال في دفع ما يفهم من كلام الشارح
من ان ما ذكره المشائخ مخالف ومناف لما هو المشهور كان ما هو المشهور هو المعنى اللغوي والعرفي وما ذكره المشائخ هو
المعنى الشرعي فلا منافاة بينهما قوله اذ لا صلاح الخ اي لا نفع له في الدين سواء اعتبر جانب علم الله ولم يعتبر قوله فان
قلت بل الاصلح الخ اي بل الانفع في الدين الوجود والتكليف والتعريض للنعيم المقيم اي التمكين فيه لكونه اعلى المنازل قوله وان
اعتبر جانب علم الله تعالى يعني الجواب المذكور انما هو على زعم من لم يعتبر في الانفع جانب علم الله تعالى وقال ان
من علم الله منه الكفر فحسب تعريضه للايمان ولنعيم الجنان على ما ذهب اليه معتزلة بصرة واما اذا اعتبر في الانفع جانب
علم الله تعالى على ما ذهب اليه الجبائي وتابعوه فيشكرون ان الاصلح في حق الكافر الفقير عدم الخلق او الاماتة او سلب العقل
اظهر وعدم ورود الاشكال المذكور على هذا واما ما ذهب اليه معتزلة بغداد من ان معنى وجوب الاصلح وجوب ما كان وفق
الحكمة فلا يرد عليه شيء مما ذكره الشارح والمحشي وقد مر في صدر الكتاب قوله فانهم قالوا الخ حاصله ان المنة انما يكون
على الافعال الاختيارية اذا كان الاصلح واجبا على الله تعالى بحيث يستحيل تركه عنه تعالى لاستلزامه البخل والسفه والجهل
الى ذاته تعالى علوا قالوا يكون لازما لذاته تعالى ولا يكون له تعالى اختيار فيه فلا معنى للمنة في مثل ذلك الفعل ولا معنى
لطلبه اذ لا يمكن له تركه وانما قيد الاصلح المقدور بغير المضرة فانهم قالوا ان الاصلح المقدور المضر غير واجب على الله تعالى
بل يجب تركه كاحياء الطفل والتكليف وتعريض النعيم المقيم اه فان ذلك وان كان اصلح له في الدين الا انه مضر له
اذ لو كلف تحمل التكاليف ويستكبر فيقع في العذاب الاكبر قوله حاصله ان الاصلح امر لا يستوجبه يعني لا نسلم ان ترك الاصلح يكون
بخلا او سفها لان كل ما يفعله الكريم الحكيم العليم بعواقب الامور لا يكون خاليا عن المصلحة وان لم يكن اصلح بالنسبة الى العبد
فلا يكون بخلا وسفها بل له غاية المصلحة واما الاصلح الى العبد فغير واجب عليه لانه محض حق الله تعالى فيجوز ان يفعله
وان لا يفعله رعاية لمصلحة اخر قوله قيل عليه المعتزلة الخ اي قيل عليه ان ما ذكرتم من جواز ترك الاصلح لاقتضائه
الحكمة واشتماله المصلحة لا يخالف مذهب المعتزلة فانهم ايضا جوزوا ترك الاصلح اذا اقتضاه الحكمة على

قال الزمخشري في الكشاف في تفسير قوله تعالى ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم
ان تغفر لهم لم تعدم في المغفرة حكمة لان المغفرة حسنة لكل مجرم في المعقول بل متى كان المجرم اعظم جرما كان العفو عنه احسن يعني ان تعفو عنهم ذلك ليس بخارج عن حكمتك يعني ان عدم المغفرة وان كان اصلح بالنسبة الى الكفار جزاء بما كانوا
يعملون لكن ان تغفر لهم وتترك ما هو الاصلح بالنسبة اليهم فيجوز ذلك لانه لا يكون خلاف مقتضى حكمتك قوله
وجوابه انه لا دلالة في كلامه على انه اه يعني ان كلام الزمخشري لا يدل على ان عدم المغفرة اصلح حتى يكون المغفرة
ترك الاصلح بسبب اقتضاء الحكمة وجوب عدم المغفرة عنهم لا يدل على كونه اصلح لانه يجوز ان يكون لاجل ايجاب
الكفر العقاب بخبر ما هو مذهبهم من وجوب عقاب العاصي واثابة المطيع على الله تعالى ولو سلم كون عدم المغفرة
اصلح فمعنى كلام الزمخشري هو قوله ان تغفر لهم فليس ذلك بخارج عن حكمتك انه على تقدير ان تغفر لهم يكون ذلك
الاصلح لاقتضاء الحكمة فلا يلزم جواز ترك الاصلح ولا يلزم من ذلك ان يكون المغفرة في نفسه اصلح لان كونها اصلح
على وقوعها والوقوع محال في حق الكفار عندهم فيجوز ان يستلزم المحال المحال ولو سلم ان الاصلح على تقدير المغفرة ايضا
عدم المغفرة فلا نسلم انه يلزم جواز ترك الاصلح لان مجرد ترك الاصلح الذي هو عدم المغفرة على التقدير المحال الذي
هو ان تغفر الله لهم لا ينافي كون ذلك الترك محالا في نفسه فان مغفرة الكفار محال على الله تعالى عندهم وترك
الاصلح الذي هو عدم المغفرة معلق به والمعلق بالمحال محال ولو سلم جميع ما ذكر فالكلام مع جمهور المعتزلة لا مع الزمخشري
قال الفاضل المحشي ولقائل ان يقول ليس مراد ذلك القائل ان في كلام الزمخشري دلالة على ان عدم المغفرة اصلح
كما زعمتم بل مراده ان الزمخشري جوز ترك الواجب اذا اقتضت الحكمة حيث جوز ترك عقاب الكفار اذا اقتضى
الحكمة فعلم من ذلك انه يجوز ترك الاصلح اذا اقتضت الحكمة تركه اذ لا فرق بينهما في ان كل واحد منهما ترك الواجب
بسبب اقتضاء الحكمة وفيه بحث لانا لا نسلم انه يلزم من جواز ترك الواجب جواز ترك واجب آخر لجواز ان يكون له خصوصية
بها يستحق تركه فان ترك العقاب ترك واجب هو محض حق الله تعالى وترك الاصلح هو ترك واجب هو حق
العبد فلا يلزم من جواز الاول جواز الثاني على ان لزوم جواز الاول من كلامه ايضا تردد على ما ذكره
المحشي قوله وههنا بحث اه اي في الجواب الذي ذكره الشارح بحث وهو انه انما يدل على انه يجوز له ترك الاصلح بناء على
اقتضاء الحكمة لكن لا نسلم ان تركه ما فيه الحكمة مع عدم الحكمة في الترك بخل وسفه وجهل يستحيل على الله فيجب عليه
ما فيه الحكمة ومذهب اصحابنا انه لا وجوب عليه تعالى اصلا فالجواب المذكور لا يحسم مادة الشبهة قوله الا ان الحق اه
اي الا ان الحق ان يقال في دفع هذا البحث ان المراد نفي الوجوب على الله تعالى بوجه من الخصوصيات على ما يقوله
المعتزلة من وجوب اللطف كبعثة الرسول وعقاب العاصي وثواب المطيع والعوض في الالام والاصلح لا نفي علية

مطلق الحكمة فانه لازم للحكيم العليم بعواقب الامور قوله قيل معناه اقتضاء الحكمة اه يعني وجوب الشيء على الله اقتضاء الحكمة مع كونه قادرا على تركه وهذا غير الوجو بين اللذين ابطلهما الشارح بقوله اوليس معناه استحقاق تاركه الذم قوله وجوابه انهم الا حاصله ان هذا الوجوب بهذا المعنى عند المعتزلة بعينه الوجوب الذي هو مصطلح الفلاسفة لانهم جعلوا الاخلال بما تقتضيه الحكمة نقصا مستحيلا على الله ثم فليستلزم المحكور ترك ما يقتضيه الحكمة مستحيلا وان صح ذلك الترك بالنظر الى ذاته تعالى فيكون صدور ما يقتضيه الحكمة لازما لذاته لاقتضاء الحكمة وهذا بعينه مذهب الفلاسفة حيث قالوا يصح صدور العالم وتركه بالنظر الى ذاته تعالى الا ان طرف الفعل لازم لذاته تعالى لا على العالم واقتضاء الحكمة واما نحن معاشر اهل السنة فلا نقول باستحالة ترك ما يقتضيه الحكمة لا باستلزامه نقصا لجواز ان يكون في تركها حكم ومصالح لا نطلع عليها وان كان يجب عليه رعاية مطلق الحكم وهذا كله بناء على قولهم بالحسن والقبح العقليين فانهم لما قالوا ان ترك الاصلح او اللطف وعقاب العاصي وثواب المطيع قبيح عقلا لا يجوز على الله حكموا بوجوب تلك الخصوصيات وقالوا الاخلال به نقص مستحيل على الله فلزمهم ما لزم الفلاسفة من نفي الاختيار قوله ويسندونه الى العناية الازلية اي يسندون الفلاسفة ايجاد العالم الى العناية الازلية وهي علمه تعالى بوجه النظام الاكمل في الازل قال ابن سينا العناية احاطة علم الاول بالكل وبما يجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام ولكونها يعلمه الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير والجود في الكل من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق تعالى وتقدس قوله ولهذا اضطر المتأخرون اه اي لاجل ان الوجوب بهذا المعنى راجع الى الفلاسفة اضطر متأخروا المعتزلة وقالوا ان معنى الوجوب على الله انه يفعله البتة ولا يتركه وان جاز ان يتركه فلا يكون شيء من طرفي الفعل والترك لازما لذاته بحيث يستحيل الطرف الاخر حتى يكون رجوعا الى مذهب الفلاسفة كما في العاديات فانا نعلم يقينا ان جبل احد لم ينقلب ذهبا وان جاز ان ينقلب قوله وحينئذ يبطل الوجوب اه اي اجيب عما قاله متأخروا المعتزلة ان الوجوب حينئذ مجرد تسمية اذ يكون حاصله انه تعالى لا يتركه على سبيل جري العادة وذلك ليس من الوجوب في شيء بل اطلاق الوجوب عليه مجرد اصطلاح قوله والحاصل اه اي الحاصل من متأخري المعتزلة انهم لا يجعلون ما اخبر به الشارع من افعاله تعالى من مجيء القيامة والحشر والصراط والميزان والكوثر والتعذيب والتنعيم ونحو ذلك واجبا عليه تعالى مع قيام الدليل وهو اخبار الشارع على انه يفعله البتة فان معنى الوجوب على ما قالوا متحقق في الافعال التي اخبر به الشارع كما هو متحقق في الامور التي اوجبوها على الله تعالى من الاصلح واللطف والثواب والعقاب بزعمهم انهم لا يجعلون تلك الافعال واجبة

تعالى وتقدس قوله لانه المالك على الاطلاق وله التصرف كيف يشاء فلا يتوجه عليه الذم اصلا على فعل من
الافعال بل هو المحمود في كل افعاله وهذا ابناء على بطلان كون الحسن والقبح للاشياء ذاتيا بل كل ما فعله الحكيم فهو
حسن والمعتزلة القائلون بالوجوب العقلي عليه تعالى بمعنى استحقاق تاركه الذم ينكرون ذلك وفي تقييد قوله لانه
بالاتفاق اشارة الى ما ذكرنا من ان المعتزلة لا ينفقون في انه لا معنى للذم لانه المالك على الاطلاق قوله اما
قيدنا بالامكان الظاهر من اطلاق الامكان ههنا وما ذكره في بحث الرؤية من عدم كفاية الامكان الذهني في العلم
بالظواهر ان المراد بالامكان الامكان الذاتي المفسر بحكم العقل بعدم امتناعه لكنه لا بد من الاستدلال
عليه اذ لا يحكم العقل بل غايته التوقف مع ان القوم نقضوا له فالحق ان المراد بالامكان الامكان الذهني
وانه كاف في العلم بالظواهر على ما عرفت في بحث الرؤية وح يكون المراد بقوله في الممتنعات العقلية الذهنية اي ما
يحكم العقل بامتناعها وعلى التوجيه الاول ما يقابل العادية فتذكر قوله لتقدم العقل على النقل لان العقل اصل النقل
لكونه موقوفا على اثبات الصانع وكونه عالما قادرا ففي ابطال العقل بالنقل ابطال الاصل بالفرع وفي
ذلك ابطال الاصل والفرع جميعا قوله يجب تاويله بالاستيلاء والغلبة كما في قول الشاعر شعر قد استوى
عمرو على العراق * من غير سيف ودم مهراق * اي استولى وغلب عليه فهو من قبيل التورية وهو ان يطلق لفظ له
معنيان قريب وبعيد ويراد به البعيد بجواز التاويل على راي من لم يقف على قوله تعالى الا الله ويوصله بقوله والراسخون
في العلم واما على راي من يقف عليه فلا يجب التاويل بل يجب ان يفوض علمه الى الله تعالى وان يصدق بان كل ذلك
من عنده بناء على ما روي عن احمد بن حنبل رض انه قال الاستواء معلوم وكيفيته مجهولة والبحث عنها بدعة
لكن على هذا المذهب ايضا النقل الوارد في الممتنعات العقلية ليس بدليل في حقنا لان علمه مفوض الى الله وما علينا الا ان
نصدق بانه من عند الله تعالى قوله ونحوه هو ما ذكره صاحب الكشاف انه لما كان الاستواء على العرش وهو سرير
الملك مما يتبع الملك جعلوه كناية عن الملك لما امتنع ههنا المعنى الحقيقي صار مجازا وهذا كما يقال استوى فلان
على السرير يراد ملك وان لم يجلس على السرير بل لم يكن له سرير اصلا كقوله تعالى وقالت اليهود يد الله مغلولة
اي هو بخيل بل يداه مبسوطتان اي جواد من غير تصور يد ولا غل ولا بسط قوله عرضهم على النار احراقهم
بها العرض في اللغة پيش آوردن فتفسير العرض بالاحراق تفسير باللازم لان الاحراق لازم لعرضهم على النار كما ان
القتل لازم لعرضهم على السيف قوله وقوله تعالى ويوم تقوم الساعة اه يعني وجه الاستدلال بهذه الاية ان عطف قوله ويوم
تقوم الساعة اه وجه الاستدلال بهذه الاية ان عطف قوله ويوم تقوم الساعة على قوله النار يعرضون عليها

دليل على ان عرض قبل يوم القيمة ولا شبهة في كونه بعد الموت لان الاية في حق الموتى وما ذلك الاعذ
القبر اذ لا نعني به العذاب الذي هو بعد الموت وقبل قيام الساعة قوله وجه الاستدلال ان الفاء اه يعني ان الفا
يدل على ان ادخال النار عقيب الاغراق متحقق بلا مهلة ومعلوم ان عذاب القيمة متراخ عنه زمانا طويلا فتعين حملت
على عذاب بعد الموت قبل القيامة وهو المراد بعذاب القبر واما ما قال المنكرون من ان ازمنة الدنيا في جنب ازمنة الاخرة
اقل قليل فلعلها استعمل الفاء فتاويل لا دليل عليه قوله جوز بعضهم تعذيب غير الحي اه ذهب الصالحي من المعتزلة وابن
جرير الطبري من الكرامية الى جواز تعذيب غير الحي وهو سفسطة ظاهرة لان الجماد لا حس له فكيف يتصور تعذيبه
قال الفاضل المحشي قد روى رواية مشهورة ان بعض الاشجار قد تكلم وصدق محمدا عليه السلام وان بعض الاحجار قد سبح
بالتسبيح حتى انفطر ماؤه عن خوف وان يكون من وقودجهنم حين سمع قوله تعالى وقودها الناس والحجارة والله تعالى قادر
ان يخلق في الاشجار والاحجار ادراكا يكون سببا للتلذذ بها او تالمها انتهى كلامه ولا يخفى عليك ان المراد بالحي ههنا ما يقوم
فيه الروح ويصدر عنه الافعال الاختيارية بل ما يدرك الالم واللذة فاذا خلق الله فيه ادراكا يكون سببا لادراك
الالم واللذة يكون حيا لا جمادا ولذا قال الشارح في الجواب انه يجوز ان يخلق الله في جميع الاجزاء او بعضها نوعا من الحيوة
قدر ما يدرك الالم واللذة قوله واما تعذيب الماكول اه دفع لما قيل ان تعذيب من اكله السباع والطيور وتفرقت
اجزاؤه من بطونها وفي حواصلها ايضا سفسطة وحاصل الدفع انه واضح الامكان فان البنية في الجوف او في خارج
البدن ليس بشرط وبتقدير عدم شعورنا بذلك قوله قالوا ان اعيد بالوقت الاول اه اي قال النافون لاعادة
المعدوم بعينه انه لو اعيد فان اعيد وقته الاول ايضا اي وقت الحدوث فيكون ذلك المعدوم مبتدأ لا معادا وان المعاد
هو الواقع في الوقت الثاني من وقت الحدوث وهذا قد حصل في وقت الحدوث فيكون مبتدأ والا اي وان لم يعد الوقت
الاول فلا يكون الاعادة للمعدوم بعينه لان الوقت من جملة العوارض المشخصة للشيء فانا نعلم بالضرورة ان الموجود
مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان قوله اجيب اولا بان الاعادة اه هذا جواب باختيار
الشق الثاني يعني نا نختار انه لا يعاد الوقت الاول قولك لا يكون اعادة المعدوم بعينه قلنا لا نم ذلك لان معنى اعادة
المعدوم بعينه اعادة العين بالمشخصات المعتبرة في وجود الخارجي ولا نم ان الوقت من المشخصات المعتبرة في الوجود
الخارجي فان زيدا الموجود في هذه الساعة هو بعينه الموجود قبلها وما ذكرت من انا نعلم بالضرورة ان الموجود مع قيد
كونه في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان فهو امر وهمي والتغاير الذي يحكم بالضرورة انما هو
بحسب الذهن والاعتبار دون الخارج والا اي وان كانت الوقت من المشخصات يلزم ان تبدل

المشخصات يستلزم تبدل الشخص امر لا يقال انما يلزم التبدل لو كان كل وقت مع باقي المشخصات المشخص مغاير الاسبق وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون كل وقت مع باقي المشخصات علة لتشخص كان حاصلا في السابق مع المشخصات الآخر وتوارد العلل المستقلة على سبيل البدل جائز لانا نقول لم يحصل اعادة المعدوم بعينه من غير اعادة الوقت الاول لان الشخص الحاصل في الوقت الثاني هو الحاصل في الاول بلا تفاوت قوله لا يقال يمكن ان يراد اه يعني انما يلزم تبدل الاشخاص بحسب الاوقات لو جعل المستدل مطلق الاول من جملة المشخصات ثم يمكن ان يكون مراده بقوله ان الوقت من جملة المشخصات ان وقت الحدوث من جملة المشخصات ثم لا يلزم تبدل الاشخاص بحسب تبدل الاوقات الى تسليم تبدل وقت الحدوث قوله لانا نقول هذا مع انه كلام على السند لا نعني ان هذا الكلام مع كونه كلاما على السند اعني قوله والا يلزم تبدل الشخص امراه وعدم افادته المعلل البقاء المنع المجرد اعني لا يجوز ان يكون الوقت من المشخصات الخارجية بحاله مدفوع بانه لا يجوز ان يكون وقت الحدوث من جملة المشخصات المعتبرة في الوجود الخارجي لان المعتبر في الوجود الخارجي ما يتعلق الوجود به وهو وقت الحدوث ليس كذلك لان الشيء موجود في الزمان الثاني مع انتفاء وقت الحدوث فلا يكون وقت الحدوث من جملة معنى الوجود الحادث ولا يكون من جملة مشخصاته فلا يضر عدمه ولا اعادة كما لا يضر عدمه في حال البقاء قوله وثانيا بان المبدأ هو الموجود اه اي يجيب ثانيا بان اه وحاصله اختيار الشق الاول وهو ان الوقت معاد ايضا ولا نسلم انه لو كان معادا يلزم ان يكون مبدأ لا معادا لان المبدأ هو الموجود في الوقت المبتدأ وهو الذي لم يسبق حدوث آخر والمفروض ان الوقت ههنا معاد مسبوق بحدوث آخر فلا يكون مبدأ بل معادا فان كون الشيء مبدأ انما يعرض له باعتبار كونه غير مسبوق بحدوث آخر وهذا الامر غير متحقق في المعاد لانه مع وقته مسبوق بحدوثه الاول انما قال فرضا لان اعادة الوقت حين البعث غير واقع فان حشر جميع الاموات في وقت واحد مع ان اوقاتها متخالفة ولان اعادة الوقت بعينه محال لانه يستلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه ضرورة ان الوقت السابق بعينه الوقت اللاحق ولا يمكن الجواب بانه في الحقيقة تخلل العدم بين زماني الوجود لانه يستلزم ان يكون للزمان زمان فخلاصة الجواب الثاني انا لا نسلم على تقدير عدم اعادة الوقت يلزم ان يكون مبدأ لان المفروض ان الوقت ايضا معاد ولا يخفى انه لو قرر دليل امتناع اعادة المعدوم بانه اما ان يعاد الوقت الاول معه او لا يعاد فلا اعادة المعدوم بعينه لم يتم الجواب الثاني قوله وقالوا ايضا لو اعيد المعدوم اه اي قالت الحكماء ايضا ان اعادة المعدوم بعينه محال لانه يستلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه ضرورة ان الموجود سابقا بعينه الموجود لاحقا بلا تفاوت وتخلل العدم بين الشيء ونفسه محال لانه يستلزم كونه

مغايرين والالزم تقدم الشئ بالوجود على نفسه فلا بد ان يكون الموجود بعد العدم غير الموجود قبله حتى يتحقق التخلل بينهما فلا يكون المعاد هو المبتدأ بعينه قوله واجيب بمنع الاستحالة الخ اى لا نسلم ان التخلل ههنا محال لان معنى التخلل انه كان موجودا ثم زال عنه الوجود فى زمان اخر ثم اتصف بالوجود فى الزمان الثالث وهو فى الحقيقة تخلل العدم وقطع الاتصال بين زمانى الوجود ولا استحالة فيه لوجود الطرفين المتغايرين بالذات انما المحال تخلل العدم بين ذات الشئ ونفسه بمعنى قطع الاتصال بين الشئ ونفسه بان يكون الشئ موجودا ولم يكن نفسه موجودا ثم يوجد نفسه وههنا ليس كذلك لان الشئ يوجد مع نفسه فى الزمان الاول ثم اتصف مع نفسه بالعدم فى الزمان الاخر ثم اتصف مع نفسه بالوجود فى الزمان الثالث فلم يتحقق قطع الاتصال بين الشئ ونفسه فى زمان من الازمنة وهل هذا الا كلبس شخص ثوبا معينا ثم خلعه ثم لبسه ولا يخفى ان هذا الجواب مبنى على ان الوقت ليس من المشخصات المعتبرة فى الوجود فلا بد من اعادته فلا يوجد البرهان قوله وقد يجاب بتجويز التميز بين الوقتين الخ اى وقد يجاب بمنع استحالة تخلل العدم بين الشخص المعدوم ونفسه لان التخلل المحال وهو ان يكون بين الشئ الواحد من جميع الوجوه ونفسه وهو غير لازم لجواز ان يكون الشخص المعدوم متميزا عن نفسه فى الوقتين اى وقت الابتداء والاعادة بالعوارض الغير الداخلة فى تشخصه مع بقاء مشخصاته فى كلا الحالين فيكون اعادة المعدوم بعينه لبقاء المشخصات والتخلل بين الامرين المتغايرين من وجه فان الشخص الماخوذ مع الامور العارضة له فى وقت الابتداء غير الماخوذ مع الامور العارضة له فى وقت الاعادة والفرق بين هذا الجواب والجواب السابق وان كان فى كليهما منع استحالة التخلل ان حاصل هذا الجواب ان التخلل حاصل بين الشخص ونفسه لكن باعتبارين مختلفين وهو ليس بمحال وحاصل الجواب السابق ان التخلل ليس بين الشخص ونفسه بل بين الزمانين المتغايرين بالذات وايضا هذا الجواب غير مبنى على عدم كون الوقت من المشخصات بخلاف السابق وذلك ظاهر قوله وايضا لو تم ذلك الخ جواب بالنقض الاجمالى يعنى لو تم ما ذكرتم من ان اعادة المعدوم يستلزم تخلل العدم بين الشئ ونفسه لا ستلزم بقاء الشخص من الاشخاص ما زمانا واحدا التخلل زمان البقاء بين الشئ ونفسه لانه موجود فى طرفيه مع ان بقاء الاشخاص محقق قوله وفيه بحث الخ اى ما ذكر من الجواب الثانى والثالث بحث اما فى الثانى فلان الاختلاف بين الشخص المبتدأ والمعاد بالعوارض الغير المشخصة لا يدفع لزوم تخلل العدم بين المشخصات ونفسها وبين ذات الشخص ونفسه وان دفع ذلك الاختلاف لزوم التخلل بين الشخص الماخوذ مع تلك العوارض ونفسه لكن المقصود اعادة الشخص المعدوم بعينه لا يستلزم تخلل العدم بين ذلك الشخص ونفسه وهو غير لازم من التميز بالعوارض الغير المشخصة وذلك ظاهر واما فى الثالث فلان معنى التخلل انما يتصور بقطع الاتصال بين الشيئين والوقوع فى خلالهما

فلا يتصور تخلل زمان البقاء بين الشيء ونفسه في الشخص الباقي لعدم حصول قطع الاتصال بذلك الزمان بين ذلك الشخص ونفسه بخلاف اعادة المعدوم بعينه فانه يستلزم تخلل العدم وقطع الاتصال بين الشيء ونفسه ضرورة انعدامه نعم انه يحصل به التخلل بين طرفي الزمان فهو لا يضر في بقاء ذلك الشخص قوله اذ الامتناع الخ قوله قد يجاب الخ وقوله ثم لا يخفى الخ رد على قوله وايضا لو تميز الخ قوله ذهب بعضهم الى انه لا يلزمهم ان يقولوا بانعدام جميع ما سوى الله تعالى وهو منافي قوله تعالى ونفخ في الصور فصعق من في السموات والارض الا من شاء الله الآية واجيب بان الهلاك الاول كذا مثله يسمى فناء عرفا ولا يتم الاستدلال بقوله تعالى كل من عليها فان على الانعدام ايضا قوله فالتفريق اهلاك للكل اي للاجسام والاجزاء بخروجهما عن صفاتهما المطلوبة منهما وقال حجة الاسلام في الجواهر الممكن في حد ذاته هالك دائما لا انه يهلك ويدل على ذلك ايات التجلي الالهية الدالة على الاستمرار وقال في مشكاة الانوار ترقى العارفون حتى نظروا الى ذروة الحقيقة فراوا بعين البصيرة انه ليس في الوجود الا الله وان كل شيء هالك دائما لانه يصير هالكا في وقت من الاوقات بل هو هالك ازلا وابدا قوله بل الله تعالى يحفظ الخ قيل عليه انه يجوز ان يكون الاجزاء الاصلية التي هي الانسان في الحقيقة يقبضها الملك باذن الله عند حضور الموت فلا يتعلق بها الاكل ولا تختلط بالتراب ولا يحصل منها الثمار والنبات والحبوب الخ وفيه انه مجرد احتمال لم يقم عليه شاهد بل شهد الخلاف لقوله تعالى قال من يحي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة فانه صريح في ان المحشور هي الاجزاء الرميمة المخلوطة بالتراب ويؤيده ما قال المفسرون في اية نزلت في ابي بن خلف خاصم النبي صلعم واتاه بعظم قد صار رميما ففتته بيده فقال يا محمد صلعم اترى الله يحيي هذا بعد ما رم فقال نعم يبعثك ويدخلك النار وقد يقال ولو سلم تولد المولود من الاجزاء الاصلية للماكول ولا دليل قطعيا على كونها اجزاء اصلية للمولود لجواز ان يكون الاجزاء الاصلية الاجزاء الترابية التي نثرها الملك على الجرم الذي كما ورد في الحديث الصحيح قوله والفساد في الوقوع لا في الجواز يعني لا اعتبار للاحتمال العقلي لان الخصم في مقام الاستدلال على امتناع البعث فلا يفيده الاحتمال العقلي قوله لان العذاب للروح المتعلق به لانه المدرك اللذة والالم سواء كان ذلك جسما لطيفا ساريا فيه على ما هو مذهب اكثر المتكلمين او جوهرا مجردا على ما هو مذهب المحققين او غير ذلك ولو سلم ان الالم للاجزاء فيجوز ان يحفظ الله تلك الاجزاء الزائدة عن التعذيب قوله حاصل الجواب ان التناسخ تعلق النفس ببدن اخر ليس مخلوقا من اجزاء البدن الاول وهو غير لازم وانما تعلقها بالبدن المؤلف من الاجزاء الاصلية للبدن الاول بعينها مع مغايرته له في الهيئة والتركيب فليس بتناسخ فان الشخص يتبدل من اول عمره الى اخره هيئة وتركيبا وذلك ليس تناسخا

قوله وانت خبير بان دعواه يعني ان ما يدعيه المعترض من اتحاد اجزاء الجلدين غير مسموعة لا بد له من دليل
لم لا يجوز ان يكون اجزاء الجلد الثاني غير اجزاء الجلد الاول المنقول عنه ولعل المدعي يبني دعواه على ان مغايرة
اجزاء الثاني للاول يستلزم التعذيب بلا معصية وقد عرفت جوابه انتهى كلامه قال الفاضل المحشي نفي تعلق
الالم بالجلد غير معقول اذ القوة اللامسة تكون في الجلد فهو محل الالم قطعا وفيه انه ان اراد بكونه محل الالم فهو ظاهر الفساد
اذ لا الم في الجلد الذي لا حيوة فيه وان اراد انه آلة وواسطة لتألم الروح فهو مسلم لكنه لا يقدح في كونه مركبا من الاجزاء الزائدة
لعدم كونه معذبا قال الفاضل الجلبي يرد عليه ان مع اتحاد اجزاء الجلدين ميل الى التناسخ ورجوعه عن طريق الحق لان
المراد بالاجزاء في كلام المعترض الاجزاء الاصلية وفيه ان التناسخ هو ان يكون البدن الثاني مغايرا للاول بحسب
الاجزاء الاصلية لا ان يكون جلده مغايرا لجلده قوله والاصح انه غيره فانه في الجنة الخ سواء كان نهرا على ما في رواية
او حوضا على ما في رواية اخرى قال البيضاوي روي انه عليه السلام قال الكوثر نهر في الجنة وعدنيه ربي فيه خير كثير ماؤه
احلى من العسل وابيض من اللبن والين من الزبد وابرد من الثلج وقيل هو حوض فيها قوله والحوض في الموقف على
ما روي من ان الصحابة قالوا يا رسول الله اين نطلبك قال عليه السلام على الصراط فان لم تجدوا فعلى الميزان فان لم تجدوا فعلى الحوض فانه
على ان الحوض في المحشر قال الامام الزاهدي في تفسيره روي في الاخبار ان الكوثر حوض على ظهر الملك يأتي
به حيث يأتي النبي عليه السلام فاذا كان في المواقف يأتي به في المواقف واذا كان في الجنة يأتي به في الجنة
فعلى هذا كونه في الجنة لا ينافي كونه في الموقف ايضا قوله ويجوز ان يكون له طعم الخ اشارة الى دفع توهم وهو ان
هذا الحديث يدل على ان لا يشرب بالحوض مرة اخرى لان الشرب انما يكون لدفع الظما وحاصل الدفع ان وقوع الشرب
الثاني غير معلوم وعلى تقدير التسليم يجوز ان يكون للتنعم لا لدفع الظما قوله ويجوز ان لا يشرب به الا من قدر له
الا دفع توهم وهو ان يقال ان المبتلى بالجحيم من المومنين لو شرب به يجب ان لا يظما مع ان العطش لازم للاحتراق بالنار
وفي قوله الا من قدر له السلامة اشارة الى الشرب قبل ورود النار وقيل ان الشرب منه يكون بعد الحساب والنجاة
عن النار قوله او لا يعذب بالظماء الخ اي من شرب منه وقدر له دخول النار لا يعذب فيها بالظما بل يكون عذابه
بغير ذلك فان الاحاديث يدل على ان جميع الامة يشربون منه الا من ارتد من الاسلام عياذا بالله
ولا نزاع ان الظما لازم للتعذيب بالنار قوله وجه ان الطلب الخ نقل عنه فيجوز ان يكون الميزان بين الحوض والصراط
فان النبي عليه السلام يجوز بان يطلب اولا في الحوض ثم الميزان ثم في الصراط فلما بان يطلب في الصراط ثم في الميزان ثم
في الحوض ذكره عليه السلام هذا الطريق الثاني اشارة الى ان الصراط اقوى المظان وان الاحتياج اليه اكثر

فالطلب فيه اولى والجد انتهى كلامه وبهذا الدفع ماقال الفاضل الحسني ان الاستيناف من كل طرف وان جاز
عقلا لكن التركيب يابى عنه اذ لا يحسن ان يقال فان لم تجدوه في الموقف المتاخر تاخرا زمانيا فاطلبوا في الموقف
المتقدم تقدما زمانيا بل المناسب ان يقال ان لم تجدوه في الموقف المتقدم فاطلبوا في الموقف المتاخر وجه الدفع
انه يحسن الامر بالطلب في المتاخر للاشارة الى ان الطلب فيه اقدم واجد قوله والقول بان تلك الجنة الخ يعني
ما قيل انه كان بستانا في ارض فلسطين كورة في الشام او قرية بالعراق اذ كان بين فارس وكرمان خلقه
ثم امتحانا لادم ع قوله يرد عليه انه اه وايضا يجوز ان يكون الهبوط عبارة عن الانتقال من الاعلى الى الاسفل بحسب الرتبة
على ما قال ذلك القائل انه انتقل من ذلك البستان الى ارض الهند كما في قوله تعالى اهبطوا مصرا فان لكم
ما سألتم قوله اي تخلقها لاجلهم الخ توجيه للمعارضة يعني ان اللام في للذين للاجل والجعل تام بمعنى
الخلق والمعنى نخلقها الله في المستقبل لاجل الذين لا يريدون علوا ولا فسادا فلم تكن موجودة الان قوله
قلت يحتمل ان يجعل الخ يعني ان المعارضة المذكورة انما تتم لو كان الجعل تامة واللام للاجل لكن يحتمل ان يكون الجعل
متعديا الى مفعولين ويكون قوله للذين مفعولا ثانيا له فيصير معنى الاية نجعل الجنة كائنة وحاصلة
لهم في الزمان المستقبل وغير الحاصل اي ما يدل الاية على عدم حصوله الان جعل الجنة كائنة وحاصلة لهم لا
نفس الجنة غير كائنة لهم فلا معارضة وفي بعض النسخ بدل قوله فغير الحاصل جعلها كائنة لهم فيصير الحاصل بجعلها
كائنة لهم المقصود واحد قوله قلت يمكن ان يقال اه يعني ان المنع في غاية القوة لكن يمكن ان يقال في دفع ان المتبادر
من جعل الدار كائنة لزيد تمكين زيد وعدم منعه من التمكن فيها سواء حصل له التمكن فيها او لم يحصل المعنى نجعلها للذين تمكنهم
في الاستقبال من التمكن فيها ولا يجيء هكذا لان التمكن من التمكين فيها لازم لوجود الجنة غير منفك عنه على ان يدل
عليه قوله ثم اعدت للمتقين فلا يمكن ان يكون نفس الجنة حاصلة الان ويكون جعلها كائنة لهم في الاستقبال
قوله واما الحمل على التمكين بالفعل فعدول عن الظاهر يعني حمل الجعل في الاية على التمكين بالفعل اي التمكن من التمكن
فيها وان كان لازما لوجود الجنة لكن التمكن فيها بالفعل غير لازم له بل يكون فيما سيجيء فعدول عن الظاهر المتبادر
من قولهم جعلت الدار لزيد تمكينه من التمكن فيها لا جعل زيد متمكنا فيها بالفعل قوله يرد على هذا الاستدلال
انه مشترك الالزام بين الفريقين القائلين بوجودهما الان والمنكرين له اذ المراد بالشيء الموجود مطلقا سواء كان
الان او في المستقبل ومعنى الاية كل ما يوجد في وقت من الاوقات يصير هالكا بعد وجوده فيصح ان يقال لو وجد الان
هلاك الجنة تحقيقا للعموم قوله ثم كل شيء هالك الا وجهه لكن هلاكه لطفوله ثم اكلها دائم وجودها في الاستقبال

قوله لا للموجود وقت النزول اى ليس المراد بالشئ الموجود وقت نزول الاية وقبل الحشر اعنى الدنيا حتى يكون ما يوجد فى الاخرة خارجا عن عموم الاية قال الفاضل المحشى لعل المراد بالشئ فى الاية الموجود فى الدنيا فانها دار الفناء دون الموجود فى الاخرة فانها دار البقاء وهذا الاحتمال كاف فى عدم كونه مشترك الالزام انتهى وفيه انه ان اراد ان معنى الشئ الموجود فى الدنيا فهو ظاهر البطلان وان اراد ان المراد ههنا ذلك بقرينة كونه محكوما عليه بالهلاك وهو انما يكون فى الدنيا دار الفناء كما هو ظاهر كلامه فنقول انه تخصيص بالقرينة الخارجية ايضا فنحن ايضا نخصصه بغير الجنة والنار بقرينة قوله اعدت للمتقين واعدت للكافرين واكلها دائم فلا يتم الاستدلال قوله ومثل قوله تعالى خالق كل شئ اه فان معناه كل ما يوجد فى وقت من الاوقات خالق له وعالم به لا نخلق الا شياء الموجودة فى وقت نزول الاية وعالمها قوله يعنى ان المراد هو الدوام التجددى اه يعنى حاصل جواب الشارح ان المراد بالدوام الدوام العرفى وهو عدم طريان العدم زمانا يعتد به وهذا لا ينافى طريان العدم عليه وانقطاعه لحظة وانما حمل الشارح الدوام على الدوام العرفى لا الحقيقى على ما بينه المحشى لان الدوام المجمع عليه فى بقاء الجنة والنار واما الدوام الحقيقى فاثبته بعضهم ونفاه اخرون قال فى شرح المقاصد الدوام المجمع عليه هو انه لا انقطاع لبقاءهما اى الجنة والنار لا انهما بحيث يبقيان على العدم زمانا يعتد به كما فى دوام الماكول فانه على التجدد والانقطاع قطعا قوله ولك ان تقول اه اى لك ان تقول فى الجواب ان المراد بالدوام المعنى الحقيقى وهو عدم طريان العدم مطلقا والمراد بدوام اكلها دوام نوع الاكل وبالهلاك فى قوله تعالى كل شئ اه اهلاك الاشياء ويجوز ان لا ينقطع النوع اصلا مع هلاك الاشخاص بان يكون هلاك كل شئ معين من الاكل بعد وجود مثله وهذا الجواب مبنى على ما ذهب اليه الاكثرون من ان الجنة والنار لا يطرء عليهما العدم ولو لحظة واما على ما قيل من طريان العدم عليهما لحظة فلا يتم لانه يستلزم انقطاع النوع ضروريا فلذا تركه الشارح قوله اى المقصود منه واللائق بحاله كما يقال هلك الطعام اذا لم يبق قابلا للاكل وان صلح لمنفعة اخرى قوله ان اريد به مطلق الكفر اه حاصله ان الانحصار فى التسعة غير صحيح لانه ان اريد بالشرك مطلق الكفر فالسحر داخل فيه فيكون ثمانية والا وان اريد به بشرطه بالاعتقاد الشريك فى وجوب الوجود او فى العبودية فيبقى انواع الكفر من اتخاذ الولد وانكار النبوة واثبات الجبر والجسمية خارجة عن الكبائر فلا ينحصر فى التسعة ايضا ويمكن الجواب بان الكفر انما هو الشرك على ما ذكره الشارح فى شرح المقاصد رواية كثيرة وفى كون العمل به كفرا ويجوز ان يكون المراد بالسحر ههنا تعلمه وتعليمه على ما قطع به الجمهور حيث قالوا لعظيم انهما حرام ان لو بما ذكرناه ووقع فى رواية ابى طالب المكى ان الكبيرة سبعة عشر وبينها الى ان قال اربعة فى اللسان هى شهادة الزور

ونقض الصفقة واليمين الغموس الى حيث جعل السحر من الكبائر التي في النفس وما في اللسان الا تعليما وتعلما
قوله هذا من القرائن قوله ثم فانه يدل على ان الكبائر متميزة بالذات عن الصغائر اذ لو كان امرا اضافيا بين
لم يصح ورح اجتناب الكبائر الا بترك جميع المنهيات سوى واحد هو دون الكل ليسلم ان في وسع البشر ابدا
شرح المقاصد قوله والتوجيه ما سبق اي توجيه الاية ما سبق في الشرح من ان الجمع في الكبائر بحسب الكبيرة
وجمعه باعتبار الانواع المندرجة تحته او بحسب افراد المخاطبين على ما قيل من انقسام الجمع بالجمع يقتضي انقسام
الاحاد الى الاحاد ويؤيده ما وقع في قراءة اخرى ان تجتنبوا كبير فانه يعنه بحقيقة المفرد فقول الشيخ وهو نوعه
للكفر يحتمل ان يكون المراد به انواعه الحقيقية فيكون اشارة الى الجواب الاول ويحتمل ان يكون المراد به افراده
لما صلاتحى تعلقاته بالمخاطبين فيكون اشارة الى الجواب الثاني ولا يخفى ان هذا التوجيه في غاية البعد لبلا
يتعذر ان يقال ان تجتنبوا الكفر بجارته وصوافته تعرف الساري عن بيان الاية لدينا في كونهما اسمين اضافيين
فان اكبر الكبائر الشرك واصغر الصغائر حديث النفس وبينهما وسائط من عرله امران منها وبعث نفسه
الهما غير كاينا الله بعلمهما عن اكبرهما كفر عنه ما ارتكبه لما استحقه من الثواب على اجتناب الاكبر ولعله هذا
متفاوت بحسب الاشخاص والاحوال ولذا قيل حسنات الابرار سيئات المقربين قوله على وجه يشعر منه قلة
حلاله يعني ليس المراد بالاستحلال به حالا لانه نفس تكذيب الشارع والكافر او علامة التكذيب قوله لكنه
لا اجماع مع مخالفة الحسن فانه قال مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر بل هو منافق ففي اثبت المنزلة بين
المنزلتين قوله لانا نقول الخ يعني ان الحسن انما اثبت المنزلة بين الكفر المجاهر والايمان لا بين مطلق الكفر
والايمان فان النفاق كفر مستمر داخل في مطلق الكفر فيكون نفي المنزلة بين الكفر المطلق والايمان مجمعا
عليه قوله وقيل المراد الخ اي قيل في جواب السؤال المذكور ان المراد باجماع السلف اجماع السلف المتقدم على
الحسن ومخالفة لا تضر في اجماع المتقدم عليه قوله وهو غلط اي ما قاله صاحب القيل غلط لانه لو كان المراد به
الاجماع المتقدم على الحسن لما خالفه الحسن فان مخالفة الاجماع كفر مع انه خالفه على ما زعم هذا المجيب قوله الا ان المراد
بالايمان يعني ان المراد الايمان الكامل صرف المطلق الى الكامل لكنه ترك اظهار التقييد مبالغة في النهي واستعمال الزيادة
ان يصد رسمه عن المؤمن المطلق وقيل انه اذا كان الحديث واردا على التغليظ لا يكون على حقيقته بل كان كناية
عن نقصان ايمانه الذي كانه التحق بالعدم قوله وجه الاستدلال الى كلية مراده يعني ان كلمة من في الاية عامة
شاملة لكل من لم يحكم بما انزل الله فيدخل الفاسق المصدق ايضا لانه غير حاكم وعامل بما انزل الله تعالى الخ

ان المراد اه یعنی ان الایة متروکة الظ فان الحکم وان کان عاما شاملا لفعل القلب والجوارح لکن المراد عمل القلب
وهو التصدیق والا نزاع فی کفر من لم یصدق بما انزل الله قوله وایضا اه جواب اخر یعنی ان لفظ وان کان یفید العموم
العموم لان کلمة ما من الفاظ العموم لکنه مصروف عن الظ والمراد عموم النفی بحمل ما علی الجنس ولا شك ان من لم یحکم بشیء
مما انزل الله غیر مصدق ولا نزاع فی کفره وفی المواقف ان المراد بما انزل الله تعالی التورية بقرینة سیاق الایة قوله
وجب الاستدلال ان ضمیر الفصل یفید قصر المسند علی المسند الیه فیکون الفاسق مقصورا علی الکافر فیکون کل فاسق
کافرا قوله والجواب ان هذا الحصر ادعائی اه یعنی ان المراد هم الکاملون فی الفسق لانه ترك اظهار القید وجعل مطلق الکفر
مقصورا علیهم ادعاء مبالغة فی کونهم فاسقین والحاصل انه لم یکن من ذلك بل کان الحصر حقیقیا لزم ان یکون
الفسق مقصورا علی من کفر بعد الایمان ولیس کذلك فان الفاسق یتناول من کفر بعد الایمان وقبله اتفاقا
اجماعا بین الفریقین قوله الجواب انه محمول یعنی انه مصروف عن الظ بحمل الترك علی سبیل الاستحلال او عدم
الاکتراث لا نزاع فی کفر مستحله او یحمل الکفر علی المعنی اللغوی وهو الستر ای من ترك الصلوة فهو ساتر لنعمة الله
غیر شاکر له ویقال یحتمل ان یکون المعنی من ترك الصلوة متعمدا فهو مشارك للکفار فی عدم حرمة دمه وماله وقال
الامام حجة الاسلام من ترك الصلوة متعمدا فقد کفر ای قارب الکفر کما یقال من قارب دخول البلد دخله قوله وجه الاستدلال
اه یعنی ان تعریف المسند الیه سواء کان للجنس او الاستغراق یفید حصره علی المسند کما فی قوله عم الائمة من قریش
والکرم فی العرب فیفید حصر العذاب علی المسند یعنی الکون علی العذاب فلو لم یکن کل فاسق کافرا لم یصح حصر العذاب علی الکفار
اذ کون العاصی معذبا من ضروریات الدین قوله والجواب انه ادعائی یعنی ان المراد حصر الفرد الکامل من العذاب
علی المکذب بقرینة ان شارب الخمر معذب مع عدم کونه مکذبا الا انه ترك اظهار القید وجعل المطلق منحصرا ادعاء
بجعل غیره بمنزلة العدم مبالغة فی ذلك قوله وقس علیه اشارة یعنی ان المراد فی قوله ان الخزی الیوم والسوء علی
الکفرین الخزی الکامل الموجود للکفار والحصر ادعائی مبالغة وکذا فی قوله تعالی لا یصلیها الا الاشقی الذی کذب وتولی
وتولی قوله انما عبر عن الکفر ای انما عبر المص عن الکفر بالشرك لما سیذکره الشارح من ملاحظة الایة الدالة علی
وانما عبر فی الایة لان کفار العرب کانوا مشرکین وتفصیل فرق الکفر علی ما ذکره فی شرح المقاصد ان الکافر
ان اظهر الایمان فهو المنافق وان طرء کفره بعد الایمان فهو المرتد وان قال بالشریك فی الالوهیة فهو المشرك وان تدین
ببعض الادیان والکتب المنسوخة فهو الکتابی وان ذهب الی قدم الدهر واسناد الحوادث الیه فهو الدهری وان کان لا یثبت الباری
فهو المعطل وان کان مع اعترافه بنبوة النبی یبطن عقاید هی کفر بالاتفاق فهو الزندیق قوله فلا یرد ما قیل اه ای اذا کان

ضمير بعضهم راجعا الى المسلمين مطلقا ومنهم المعتزلة فلا يرد ما قيل ان قوله ان قضية الحكمة تقتضي اي قول
بايجاب حكم الله تعذيب المشرك والايجاب بمقتضى الحكمة قول المعتزلة دون اهل السنة والجماعة وان قوله الا يحتمل
الاباحة قول بالقبح العقلي مع ان مذهب اهل السنة ان الحسن والقبح شرعيان فيجوز للشرع ان يحسن القبيح ويقبح الحسن وانما قلنا انه
لا يرد لان القائلين بالامتناع العقلي هم المعتزلة وهم يقولون بمقتضى الحكمة والحسن والقبح العقليين ومنشأ الاعتراض
توهم ان هذا الخلاف بين اهل السنة والجماعة والغفلة عن ان المسلمين الذي هو مرجع الضمير شامل المعتزلة ايضا لكونهم
ايضا من اهل القبلة قوله على انه يجوز ان يكون عداوة عرضية له فلا يرد اي على ان قوله وقوله لا يحتمل الاباحة
قول بالقبح العقلي غير مسلم لانه يجوز ان يكون عدم الاباحة لما فانها مقتضى الحكمة لا للقبح العقلي الذي هو سبب
الذم في العاجل والعقاب في الآجل فلا يستلزم القول بالقبح العقلي قوله نعم يرد ان يمنع الخ نعم يرد على الدلائل الثلث المذكورة
منوعا اما على الاول فلانا لا نسلم ان مقتضى الحكمة التفرقة بين المسيء والمحسن لجواز ان يكون في عدم التفرقة بينهما حكمة اخرى خفية
لا نطلع عليها وعلى تقدير التسليم فيجوز ان يكون التفرقة بينهما بوجه آخر غير الوجه الذي ذكرتم من تعذيب المسيء مثل اثابة
المحسن دون المسيء او وقوعه في النار قبل وقوع المؤمن العاصي وخروجه بعد خروجه بمدة طويلة في الغاية وكمنعه
عن رؤية الله تعالى في الجنة والحطاط درجته انحطاطا تاما وايضا لم لا يكفي التفرقة الدنيوية كاباحة دم الكافر
وماله واسترقاقه وضرب الجزية عليه واما على الثاني فلانا لا نسلم ان الكفر لكونه نهاية في الجناية لا يحتمل العفو فان
نهاية الكرم تقتضي العفو عن نهاية الجناية والجواب بان قضية الحكمة تقتضي التفرقة فلا يجوز العفو رجوع الى الدليل
الاول وقد سبق تزييفه واما على الثالث فلانا لا نسلم ان اعتقاد الابد يوجب جزاء الابد فلا بد لاثباته من دليل على
تقدير تسليم ايجاب الجزاء وكلام في ايجابه جزاء الابد فقوله يوجب جزاء الابد دعوى بلا دليل في الحقيقة قوله قد يظن
ان الضمير اي قد يظن ان الضمير المنصوب في يخصصونها راجع الى الآيات والاحاديث والمعنى والمعتزلة يخصصون
الآيات والاحاديث بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة فيعترض عليه بان هذا التخصيص مع كونه عدولا عن الظاهر
بلا دليل مما لا يكاد يصح في قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء اما انه لا يصح تخصيصه
بالكبائر المقرونة بالتوبة فلان المغفرة بالتوبة يعم الشرك ايضا فيلزم تساوي ما نفي عنه المغفرة وما اثبت له بل
المغفرة بالتوبة يعم كل عاص والتعليق بالمشية ينافيه فانه يفيد ان المغفور بعض العصاة وايضا لا يتم التخصيص بالكبائر
المقرونة بالتوبة لان المغفرة بالتوبة واجبة عندهم عقلا بناء على انها حسنة ومن اتى بالحسنة وجب مجازاته عليها
فلا يظهر لتعليقها بالمشية فائدة واما انه لا يصح التخصيص بالصغائر فلان مغفرة الصغائر عامة للجميع فلا يصح التعليق بالمشية المفيدة

قوله والضمير ان الضمير للمغفرة اه اى ما ظن ان الضمير للايات والاحاديث غلط والصحيح ان الضمير للمضروب في
مخصوصها للمغفرة فالمعنى والمعتزلة يخصصون مغفرة الله للعصاة بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة
يعني ان مغفرة الله انما يتحقق بالنسبة الى الصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة دون الكبائر الغير المقرونة بها ولا يخصصون الآيات
المذكورة بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة حتى يرد انه لا يصح بل هي على عمومها والمعنى يغفر ما دون الشرك من الصغائر
لمن يشاء وهو التائب ومرتكب الصغائر دون من لا يشاء وهو مرتكب الكبائر الغير التائب فلا اشكال فما قيل انه
لا فائدة في ارجاع الضمير الى المغفرة لانه لا بد من تخصيص الآيات والاحاديث فيرد عليهم الاعتراض المذكور
كلام لا طائل تحته فانه لا حاجة لهم الى تخصيص جميع الآيات والاحاديث بل الآيات الواردة بدون التعليق بالمشية
مخصوصها بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة كقوله تعالى ان ربك لذو مغفرة للناس وانه لغفور رحيم وانه كان
غفورا رحيما وغافر الذنب ونحو ذلك والآيات الواردة بالتعليق يتركونها على عمومها ويقولون ان من متعلق المشية
هو اصحاب الصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة كما في قوله تعالى يعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء اى يعذب الكفار
واصحاب الكبائر الذين ما تابوا قبل التوبة ويغفر لاصحاب الصغائر والكبائر التائبين والحاصل انهم يخصصون المغفرة بالصغائر والكبائر المقرونة
بالتوبة سواء يخصصون الآيات بها او لا تامل فانه من مزال الاقدام قوله ولهم ان يقولوا اه جواب للاعتراض المذكور
على تقدير ان يكون الضمير للآيات والاحاديث للمعتزلة ان يقولوا ان كلمة ما في قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء مخصوص
بالصغائر جمعا بين ادلة الوعيد وهذه الآية ولا لزم ما ذكرتم من عموم مغفرة الصغائر اذ لا يجب على الله مغفرة
صغيرة غير التائب بل يغفرها ان شاء ويعذب بها ان شاء فيصح التعليق بالمشية هذا لكن ما ذكره مخالف لما ذكره السيد
الشريف قدس سره في شرح المواقف من انه لا استحقاق بالصغائر عندهم اصلا ولما ذكره المحقق الدواني في شرح
العقائد العضدية واما الصغائر فيعفوا عنها عندهم قبل التوبة وبعدها ولذا نفوا الشفاعة لدفع العذاب
فان قيل يجوز ان يكون المراد بقول المحقق الدواني واما الصغائر فيعفو عنها عندهم صغائر المجتنب عن الكبائر فلا ينافي قول المحشي
قلت لا يصح تفريع نفي الشفاعة لدفع العذاب عليه قوله انما استطرد وذكره هنا اه اى انما استطرد الشارح ذكر نفي الوجوب في جواب
استدلال المعتزلة على نفي وقوع مغفرة اهل الكبائر الذين لم يتوبوا بوارد التمسك المعتزلة بهذه الآيات الواردة في وعيد
العصاة في وجوب عقاب العاصي والا فلا دخل له هنا لان المتنازع فيه هنا هو وقوع المغفرة للعصاة وعدمها
لا وجوبها قوله والجواب هنا اى جواب المعتزلة عن استدلالهم بتلك الآيات في مقام نفي وقوع مغفرة العصاة قوله
وقد كثرت النصوص اه وحاصل الجواب ان النصوص كثيرة في العفو مثل قوله تعالى هو الذي يقبل التوبة عن عباده

ويعفوا عن السيئات وقوله تعالى او يوبقهن بما كسبوا ويعفو عن كثير فلا معنى للعفو بالنسبة الى الصغائر والكبائر
المقرونة بالتوبة لانه ترك عقوبة المستحق ولا استحقاق فيهما عندهم فيكون بالنسبة الى اهل الكبائر الذين لم يتوبوا
فتعارض ادلة المغفرة والوعيد فاذا جوّز الذنوب المجهولة حكمنا بانها مقرونة بتغيير البعض مخصصا لسبق
المذنب المغفور من بين عمومات الوعيد جمعا بين الادلة قوله وفيه جواب اخر اه يحتمل ان يكون معناه ان في ذلك
زعم بعضهم جواب اخر للمعتزلة وحاصل الجواب ان تحقق عمومات الوعيد لا يستلزم الوقوع البتة لجواز الخلف
فان الخلف في الوعيد كرم ويحتمل ان يكون معناه ان في هذا المقام جواب اخر ويكون اشارة الى ما ذكره الشارح
في شرح المقاصد من ان القول بالاحباط وبطلان استحقاق الثواب بالمعصية فاسد فكيف كان ترك عقابهم بالنار
خلفا مذموما ولم يكن ترك ثوابهم بالجنة كذلك مع انهم داخلون في عمومات الوعد بالثواب ودخول الجنة على
قوله بالكذب منتف بالاجماع لانه اخبر عما يكون احوالهم في المستقبل فلو لم يقع لزم الكذب في كلامه تعالى وهو باطل بالاجماع
قوله اقول لعل مرادهم الخ اي لعل مراد ذلك البعض بقولهم ان الخلف في الوعيد كرم ان الكريم اذا اخبر بالوعيد فاللائق
بحاله ومقتضى كرمه ان يبني اخباره على المشية فجميع العمومات الواردة في الوعيد متعلقة بالمشية وان لم يصرح
بها فجزاء العاصين وعقابهم فلا يلزم الكذب التبديل بالخلف في حق الكريم فانه يجب ان يكون قطعيا لا جواز الخلف فيه
لزم لا دليل ثبت انه فلا يجوز تعليقه بالمشية قوله ويجوز العقاب على الصغيرة اي من غير علم بالوقوع وعدمه
اشارة الى ان المراد بالجواز وعبارة المتن هو الجواز الوقوعي اي عدم الجزم بالوقوع وعدم الجزم بعدم الوقوع
لان المتنازع بيننا وبين المعتزلة لا الجواز العقلي فانهم متفقون على ذلك على ما صرح به الشارح بقوله لا يمتنع
انه يمتنع عقلا قوله لعدم قيام الدليل يعني انا حكمنا بالجواز الوقوعي ولم نجزم بالقطع بالوقوع او عدمه لان
المسئلة شرعية لا يستقل العقل باثباتها وما وجدنا دليلا شرعيا يدل على تعيين احد الجانبين من الوقوع ان الله
وقوع محكما سبحانه فاعل مختار يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ان يجوز ان يعفو ويجوز ان يعذب فلا يرد ما يتوهم
ان غاية عدم وجدان الدليل التوقف لا الجزم بالجواز اذ لا بد له ايضا من دليل لان دليل الاختيار كاف للجواز وانما التعذر
في دليل تعيين احد الجانبين من الوقوع او اللاوقوع قوله ومما ذكره الشارح من الادلة الا ان ما ذكره المتن مركب
من جزئين احدهما انه لا نقطع بالوقوع والثاني انه لا قطع بعدم الوقوع والادلة التي اوردها الشارح انما
الجزء الاول من الدعوى في الثاني مع ان الخصم اعني المعتزلة لا ينكر الجزء الاول لقولهم ايضا قائلون بانه لا قطع
بوقوع العقاب وانما الخلاف في الجزء الثاني حيث يدعي القطع بعدم وقوع العقاب [illegible]

بما لا يعنيه هذا لكن اثبات الادلة الشارح انما يثبت الجزء الاول فيه وقد ولذا امر المحشي بالتامل
فاسمع لما يتلى عليك من مواهب الفياض ان الدليل الاول اعني قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء انما
يدل على انه لا قطع بوقوع العقاب على الصغيرة اذ لو كان كذلك لذكر الله تعالى في جنب الكفر في قوله تعالى ان الله لا يغفر
ان يشرك به لكن لا يدل على انه لا قطع بعدم الوقوع اذ للخصم ان يقول يجوز ان يكون متى شاء الله تعالى في حقهم
المغفرة اصحاب الصغائر المجتنبون وكذا الآية الثانية انما تدل على احصاء الصغائر والكبائر متحقق
احصاء انما يكون للسوال والمجازاة ولا شك ان المجازاة غير واقعة على كل ما يحصى فلا يكون وقوع العقاب قطعيا
على الصغائر فثبت الجزء الاول من المدعى وانما قلنا ان المجازاة غير واقعة على كل ما يحصى اذ لو كان كذلك للزم ان يكون
الصغائر والكبائر على كل ما يحصى بعد التوبة ايضا موجبا للعقاب وهو باطل بالاجماع وليطل تكفير الحسنات
السيئات مع انه ثابت بقوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات وايضا يلزم ح ان يكون المجازاة على الصغائر
قطعيا فثبت بالاختلاف المدعى نعم ان المجازاة على ما يحصى انما هو على تقدير ثبوت الاستحقاق بعد مقابلة
الحسنات بالسيئات ثم للخصم ان يقول ان مجتنب الكبائر لا يبقى له استحقاق الصغائر لتكفيرها الاجتناب
فلا يثبت الجزء الثاني من المدعى هذا ما وجدته في تحقيق كلام المحشي وللفضلاء ههنا كلام لا يفيد شيئا سوى
الملال اذ كله ابحاث منشاه سوء الظن وعدم الاعتقاد بما قال قوله حاصله ان التكفير الخ اي حاصل
الجواب ان تكفير السيئات في الآية عند الاجتناب مقيد بالمشية والمراد ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم
ان نشا فلا يدل على قطع وقوع مغفرة صغائر المجتنب وانما كان مقيدا بالمشية لان المراد بالكبائر انواع الكفر
المتعلقة بافراد المخاطبين لانه الكامل فينصرف عند الاطلاق اليه فيكون ما عدا الكفر من الصغائر والكبائر داخلا
في السيئات فلو لم يقيد بالمشية لكان مقتضى الآية اي تكفير ما عدا الكفر من الصغائر والكبائر متعينة اذ يصير معنى الآية ان تجتنبوا
الكفر نكفر عنكم سيئاتكم التي هي ما عدا الكفر من الصغائر والكبائر وهو مخالف للاجماع المنعقد على ان تكفير ما عدا الكفر غير مستيقن
بل هي اما مقيدة بالمشية كما هو راي اهل السنة او بالتوبة كما هو مذهب المعتزلة والمراد بالاجماع اجماع الفريقين من اهل السنة و
الاعتزال الا ان المرجئة يدعون القطع بتكفير ما عدا الكفر قوله ولو لم يحمل الكبيرة الخ دفع توهم كانه قيل اذا كان التكفير مقيدا بالمشية
فلا حاجة الى التكلف وحمل الكبيرة على الكفر اذ يصير المعنى ان تجتنبوا الكبائر نكفر الصغائر ان نشاء فلا يكون وقوع مغفرتها
قطعيا وحاصل الدفع انه لو لم يحمل الكبيرة على الكفر لزم المحذور ان احدهما تقييد التكفير بالمشية بلا دليل والثاني بقاء تعليق
تكفير الصغائر بالاجتناب عن الكبائر بلا فائدة لانه ح يكون المفهوم من الآية ان جواز مغفرة الصغائر انما هو على تقدير الاجتناب

كذلك لانه يمكن معرفة الصغائر بدون ان يحتاج الى ذكرها قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء هذا هو التحقيق المقنع الذي حبذه الخاطر الكليل والذهن العليل والا فاضل ههنا كلام يتعجب عنه ذو الافهام مبناه انه لو لم يحمل ادلة اثبات الحمل الكبائر على الكفر وهو باطل لانه لا يبقى التقييد بلا دليل مشار بقوله لا بل لا يعفو ما يشاء ونحوه فيلزم التوبيخ على ان الجواب ما يكفيه الاحتمال العقلي ولا حاجة الى الاثبات ويستند منعه ما ذكرنا من ان المطلق ينصرف الى الكامل وبعضهم ادعى اثباته بان هذه الآية محتملة وآية الغفران المعارضة لها اعني قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء محكمة فيجب تخصيص المحتملة بها فيه ان تعارضهما ممنوع لان معنى الآية المحكمة انه يغفر ما دون الكفر من الصغائر والكبائر لمن يشاء فيجوز ان يكون من يشاء الله المغفرة في حقهم اصحاب الصغائر واصحاب الكبائر المقرونة بالتوبة ووجوب الوقوع لا ينافي المشية غاية ما في الباب ان يكون الآية المحتملة مبينا للآية المحكمة قوله اي المقبولة لان الشفاعة الغير المقبولة كلا وقوع قوله لا يقال ان مرتكب المكروه يعني ان مرتكب المكروه كراهة التحريم يستحق حرمان الشفاعة كما نص في التلويح في تعريف الفقه وفي بحث الاحكام فاستحقاق اهل الكبائر لحرمان الشفاعة بطريق الاولى لكونه فوق مرتكب المكروه قوله لا بد للملازمة اي لا نم انه لو استحق مرتكب المكروه حرمان الشفاعة يلزم استحقاق مرتكب الكبيرة لان جزاء الادنى وهو مرتكب المكروه لا يكون جزاء الاعلى وهو مرتكب الكبيرة فان له جزاء اخر عظيما مثل التعذيب بالنار ولو سلم ذلك فلعل المراد بالشفاعة في قوله يستحق حرمان الشفاعة المصدر المبني للفاعل اعني كونه شفيعا فالمعنى ان مرتكب المكروه يستحق حرمانه كونه شفيعا لاخر فيجوز ان يكون مشفوعا ولو سلم ذلك فالمراد حرمان كونه مشفوعا لرفع الدرجة او في بعض مواقف المحشر مثل السوال والحساب فيجوز ان يكون لرفع العذاب او في بعض اخر مثل الصراط على ان استحقاق الحرمان لا يستلزم الوقوع كما ان استحقاق العذاب لا ينافي العفو هذا لكن قوله عم من ترك سنتي لم ينل شفاعتي يدل على وقوع حرمان الشفاعة في حق تاركه الا ان يقال انه وعيد يجوز الخلف فيه قوله اي لذنوبهم بقرينة ذكر الذنب سابقا قوله هي تعم الكبائر فيلزم ثبوت الشفاعة للكبائر وهذا دفع لما قيل ان هذا انما يكون برهانا اذا ثبت عموم الذنب للصغائر والكبائر واما اذا اختص بالصغائر بقرينة قوله تعالى لذنبك فان ذنبه عم صغيرة قطعا فلا يكون برهانا وان كان الزاما للمعتزلة لعدم استحقاق العذاب بالصغائر عندهم حتى يحتاج الى الشفاعة والاستغفار وحاصل الدفع ان الذنب في اصل الوضع شامل لهما وكونه سببا خاصا لا يفيد تخصيص الذنب للامة وذلك ظ قوله وعلى انها ليست لرفع الدرجة لها اي يدل الآية بمقتضى الاسلوب على ان تلك الشفاعة التي نفي عن الكفار خاصة ليست لرفع الدرجة لان عدم الشفاعة التي لرفع الدرجة لا يقتضي تقبيح الحال وتحقير اليأس مع ان الآية سيقت لنفي الشفاعة التي يقتضي

بنحو حالم وتحقيق باسم قوله لكن لا تدل على انها اه يعني ان هذه الاية بمقتضى الاسلوب انما تدل على ثبوت
اصل الشفاعة لكن لا تدل على انها في حق اهل الكبائر وقيل بل تدل لان حجة نفي النفع هي الكفر فاذا انتفى ثبت النفع
بها مطلقا ولا هنا المحل الخلاف فاذا ثبت اصل الشفاعة ثبت اصل المدعى اقول فيه بحث اما في الاول فلان حصر
جهة نفي النفع في الكفر غير معلوم من الاية وترتبه عليه لا يدل على الحصر فيجوز ان تكون في اهل الكبائر امر اخر واما
في الثاني فلان المراد انه لا يدل عليه ولا تحقيقا لانه لا يدل عليه دلالة التزامية مبنية على مذهب
الخصم قوله ظ الاية بنفي اصل الشفاعة لعل هذه الاية ليست للمعتزلة من كل وجه بل عليهم من وجه لان
ظاهرها بنفي الشفاعة مطلقا مع انهم قائلون بالشفاعة لزيادة الثواب فصرفوها عن الظ وحملوا على نفي الشفاعة لرفع العذاب
فنقول انها لا تبقى حجة قوله ثم انه يحتمل اه اي ثم ان الاية لا تدل على نفي الشفاعة ايضا على الاطلاق لانه يحتمل ان يكون
الضمير في قوله هنا للنفس الثانية العاصية فيكون معنى قوله تعالى ولا يقبل منها شفاعة انها ان جاءت النفس العاصية في حقها
شفاعة الشفيع لم تقبل منها فلعل الشفاعة تقبل في حقها بوجه اخر بان يجيء الشفيع بشفاعته وما قيل ان هذا التوجيه
خلاف الظ بعيد عن المقام فليس بشيء لان الموجه انما يكفيه الاحتمال العقلي وهو ظ قوله يشير الى منع الدلالة
على عموم الاشخاص وسند المنع جواز كون الكلام لسلب العموم لا العموم السلب كذا في المقاصد قوله واعترض عليه
بان النفس اه يعني انه لا معنى لمنع الدلالة على العموم لان النفس في قوله تعالى لا تجزي نفس عن نفس نكرة في سياق النفي عامة
والضمير في قوله منها راجع اليها فيعم الضمير ايضا لعموم مرجعه فيدل على العموم في الاشخاص قوله ويمكن ان يجاب
اه يعني انما يلزم من عموم المرجع الذي هو النكرة عموم الضمير لو كان الضمير راجعا اليها من حيث عمومها لكن لا
ضرورة في رجوع الضمير اليها كذلك فان النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع لانها موضوعة للفرد المبهم لدلالة
في الاثبات وعمومها بعد النفي عارض عقلي ضرورة ان انتفاء الفرد المبهم لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد فيجوز ان يكون
الضمير راجعا الى النكرة بحسب معناه الوضعي فلا يلزم العموم الا ترى انه اذا قيل لا رجل في الدار وانما هو على السطح ليس يلزم
منه ان يكون جميع اجزاء العالم على السطح مع ان الضمير ههنا ايضا راجع الى النكرة وقعت في سياق النفي بل لا يجوز
ان يكون الى النكرة المنفية بحسب معناه الوضعي من الاستخدام كما توهم الفاضل الجلبي لانه لا بد في الاستخدام من المعنيين
النكرة هنا في المعنيين بل هي مستعملة في كلا الموضعين في معنى واحد وهو الفرد المبهم الا انه عرض له العموم بواسطة
امر خارج وهو النفي كما نص عليه الشارح في التلويح وقد صرح بذلك المحقق في شرحه على مختصر ابن الحاجب فقال الفاضل
كون النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع مخالف لكتب اصول الفقه فان النكرة المنفية عامة بحسب الوضع

في التوضيح ان العام لفظ وضع لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له ثم عند النكرة المنفية من العام نحو لا رجل
وليس بشيء لان مراد المحشي انها خاصة بحسب الوضع الشخصي وهو لا ينافي كونها عاما بحسب الوضع النوعي المجازي ثم
الدلالة عليها بواسطة قرينة وهي الوقوع في سياق النفي والوضع في تعريف العام اعم من الشخصي والنوعي فيشمل النكرة
المنفية ايضا صرح بذلك الشارح في التلويح فارجع اليه فانه كاشف عن التوضيح قوله نعم لو قيل اه اي نعم لو قيل
في دفع منع الدلالة ايضا على عموم الاستشفاع ان الضمير الراجع الى النكرة في وقوع الضمير في سياق النفي كوقوع النكرة فيه
فيكون قوله تعالى لا يقبل منها كأن يقال لا تقبل من نفس شفاعة فيعم ذلك الضمير كما يعم النكرة لم يبعد جدا
ولعل هذا هو مراد المعترض لكن عبارته لا تساعده قيل وجه البعد في المجيب ان الضمير الراجع الى النكرة لا يجب
ان يكون نكرة فانه اختلف بين النحاة ان الضمير الراجع الى النكرة معرفة او نكرة وان كان المشهور انه نكرة قوله
عدم العفو بالنسبة الى الصغيرة يعني عدم معنى العفو بالنسبة الى صغيرة غير المجتنب عن الكبيرة ثم لانه اذا لم يجتنب الكبيرة
كان مستحقا للعذاب على الصغيرة ايضا فتركه يكون تركا للعقوبة المستحقة فيتحقق العفو بالنسبة اليه عدم معنى العفو
بالنسبة الى صغيرة المجتنب عن الكبيرة غير مفيد في بيان ما قالت المعتزلة فبيان الشارح غير تام وما قاله الفاضل المحشي
من ان كلام الشارح مبني على ما هو المشهور من انه لا استحقاق بالصغائر مطلقا عندهم على ما قال في شرح المواقف فيه
ان قيد المجتنب عن الكبيرة مستدرك وهو ظاهر قوله فتأمل لعل وجه التأمل ان غير المجتنب يستحق الخلود في النار عندهم
فلا يتحقق المغفرة والعفو بالنسبة اليه ايضا وما قيل من انه يجوز ان يكون بتخفيف العذاب ففيه ان العذاب
عندهم مضرة خالصة لا يشوبها ما يخالفه ولذا جعلوا جزاء الكافر بعينه جزاء مرتكب الكبيرة قوله فيمتنع
المجازاة فيما جزاء الايمان هو الجنة لا مجرد التخفيف لقوله عليه السلام يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان
وايضا التخفيف العذاب خلاف مذهبهم على ما مر قوله ومبنى هذا الاستدلال على ان العمل اه لانه على تقدير تناول
العمل لترك المنهيات يكون معنى الآية ان الذين امنوا وعملوا الصالحات من اتيان الاوامر وترك المنهيات كانت لهم
جنات الفردوس فلا يدخل مرتكب الكبيرة في حكم الآية لانه غير تارك المنهيات بخلاف ما اذا لم يتناولها فانه لو عمل
بالصالحات يجوز ان يرتكب كبيرة بل كبائر فيدخل مرتكب الكبيرة العامل بالصالحات تحت الحكم فيتم الاستدلال
قوله ثم انه لا يدل على عدم خلود من لا عمل له يعني ان الاستدلال بالآية على تقدير عدم التناول ايضا غير تام
لانه لا يدل على عدم خلود مرتكب الكبائر الذي لا عمل له غير الايمان لترتب الحكم بدخول الجنة على الذين امنوا وعملوا الصالحات
فلا يبطل مذهب الاعتزال يعني خلود جميع اهل الكبائر في النار قوله فلا يرد جواز التفاوت اه اي لا يرد انه

يجوز ان يكون عذاب الكافر شديدا بالنسبة الى عذاب مرتكب الكبيرة وان كانا خالدين في النار فلا يزيد الجزاء على
الجناية قوله وهذا الدليل الزامي اه اي مبني على مذهب المعتزلة القائلين بالحسن والقبح العقليين والا فعند اهل السنة
تصرفه تعالى لا يوصف بالظلم لان الظلم قد يقال على التصرف في ملك الغير وهذا ممتنع في حقه تعالى لان الكل ملكه وعلى
وضع الشيء في غير محله والله احكم الحاكمين واعلم العالمين فكلما وضعه في موضع يكون ذلك احسن المواضع وان خفي
وجه حسنه علينا ولا يخفى انه اذا كان الدليل الزاميا فلا حاجة الى دفع الايراد السابق الى قوله على الاطلاق
من غير تقييد بالشدة والضعف لانهم لا يقولون بالتفاوت في العذاب والا لم يكن مضرة خالصة قوله لولا
الخلوص اه اي لولا الخلوص عن شوائب النفع لم ينفصل عن مضار الدنيا فانها مضار من وجه دون آخر
فيجب ان يكون منافع الآخرة ومضارها خالصتين عن الغير قوله لكنه ممنوع اه اي يمكن منع قيد الخلوص ايضا
لكن هذا المنع غير مفيد ههنا لان النزاع في دوام اهل الكبائر في النار وخلودهم ومنع الخلوص لا يستلزم نفي
الدوام لا يقال منع الدوام موقوف على منع الخلوص لانه اذا كانت المضرة منقطعة لم تكن خالصة لانقراض ذلك لجواز
ان لا يخلق الله تعالى في المعاقب العلم بذلك الانقطاع فلا يحصل له فرح كذا في شرح المواقف قوله لكن خلوده اه استدراك
لدفع توهم انه اذا كان الخلود بمعنى المكث الطويل فيجوز ان يكون خلود الكفار ايضا بذلك المعنى فلا يكون دوام الكفار
في النار قطعيا ووجه الدفع ظاهر قوله لاحتمال ان يكون اه لان اسم الفاعل ضعيف العمل فيحتاج الى التقوية بخلاف الفعل
لكن الاحتمال المرجوح لا يمنع الاستشهاد واما ما قيل من ان الايمان في قوله تعالى انؤمن لك واتبعك الارذلون
هو الايمان الشرعي والكلام في الايمان اللغوي ففيه نظر لان الايمان الشرعي بعينه الايمان اللغوي قال في شرح
المقاصد الايمان افعال من الامن بالضرورة او التعدية باللام بحسب الاصل كان المصدق صار ذا امن من
ان يكون مكذوبا او جعل الغير آمنا من التكذيب والمخالفة ويعدى بالباء واللام لاعتبار معنى الاذعان و
الاعتراف كقوله تعالى آمن الرسول بما انزل اليه من ربه والاعتبار معنى الاذعان كقوله تعالى وما انت بمؤمن لنا
انتهى كلامه فعلم ان الايمان متعد بنفسه وهو الموافق لما في الصحاح فمعنى قوله يعدى باللام ويتعدى بالباء انه يتعدى
باللام باعتبار معنى الاذعان وبالباء باعتبار معنى الاعتراف فما قيل انه خالف في جعل الايمان متعديا بالباء للبيضاوي
حيث قال لتعلق الباء بالايمان باعتبار معنى الاعتراف ليس بشيء قوله اي يحصل فيه نسبة الصدق اه يعني لفظ النسبة
مصدر مبني للمفعول والمعنى ليس حقيقة التصديق اللغوي ان يحصل في القلب كون الصدق منسوبا الى الخبر
او المخبر ويعقل ثبوت الصدق له ونحو ذلك فانه من قبيل المعرفة المقابلة للنكارة والجهالة دون التصديق

المقابلة للتكذيب والانكار المفسر بگرویدن انا لم يجعله من المصدر المبنی للفاعل یعنی نسبت کردن صدق اللغوی
بخبری ای لانه یستلزم الاذعان بل هو تعبیر عنه ثم اعلم بعد الاتفاق علی ان تلک المعرفة خارجة عن التصدیق
والمعتبر فی الایمان هو التصدیق اللغوی اختلفوا فی انها هل هی داخلة فی العلوم فی التصدیق المنطقی فحکم
الشارح انها داخلة فی التصور ویجوز ان یکون الصورة الحاصلة من النسبة التامة الخبریة تصورا وان التصدیق
المنطقی بعینه التصدیق اللغوی لان رئیسهم فی الکتب الفارسیة بگرویدن وفی العربیة بما یخالف التکذیب والانکار
ویؤیده ما اورده السید الشریف قدس سره فی حاشیة شرح التلخیص ان المنطق انما یبین ما فی العرف واللغة وعلی
هذا قال الشارح فی التهذیب العلم ان کان اذعانا للنسبة فتصدیق والا فتصور وعند بعض المتأخرین وهو صدر
الشریعة ان تلک المعرفة داخلة فی التصدیق المنطقی فان الصورة الحاصلة من النسبة التامة الخبریة تصدیق
قطعا وان کان حاصلا بالقصد والاختیار بحیث یستلزم الاذعان والقبول فهو تصدیق لغوی وان لم یکن
کذلک کمن وقع بصره علی شیء فعلم انه جدار او فرس فهو معرفة یقینیة ولیس بتصدیق لغوی فالتصدیق اللغوی
عنده اخص من المنطقی هذا مجمل الکلام وتفصیله فی شرح المقاصد قوله کما للسوفسطائیة فان لهم یقینا بوجود
العالم حالیا عن الاذعان والقبول کما لبعض الکفار الذین یعرفون صدق النبی کما قال الله تعالی الذین آتیناهم الکتاب
یعرفونه کما یعرفون ابناءهم فقال وجحدوا بها واستیقنتها انفسهم ظلما وعلوا قوله هکذا حققه بعض المتأخرین
یمکن الیقین الخالی عن الاذعان حاصلا للسوفسطائی کما حققه بعض المتأخرین وهو صدر الشریعة واما الشارح فهو یمنع
حصول الیقین بدون الاذعان ویمنع عدم حصول الاذعان القلبی للسوفسطائی وانما ینکرون عنادا قوله صرح
بذلک رئیسهم ابن سینا قال الشارح فی رسالته فی تحقیق الایمان ان ابن سینا اورد فی الشفاء فی مقابلة هذا
التصدیق التکذیب وقال فی کتابه المسمی بدانشنامه علائی دانستن دوگونه است یکی فهم کردن وبدریافتن
وانرا بتازی تصور خوانند ودوم گرویدن وانرا بتازی تصدیق خوانند قوله ان قلت یلزمه ای اذا کان التصدیق
عند ابن سینا هو اللغوی المعبر عنه بگرویدن یلزمه احد الامرین اما اندراج یقین السوفسطائی ونحوه کالیقین الحاصل لبعض
الکفار فی التصور واما عدم انحصار تقسیم العلم الی التصور والتصدیق لخروج یقین السوفسطائی عنهما وکلا الامرین
باطل بالضرورة قوله قلت له ان یمنع حصول الیقین یعنی ان البعض انما یتم اذا کانت مادته متحققة وهو ممنوع لانا لا نسلم
حصول الیقین بدون الاذعان لا للسوفسطائی ونحوه یقینا بدون الاذعان فانه یذعن بوجود العالم الا انه ینکره
باللسان عنادا او استکبارا قوله بقی ههنا بحث وهو ان المعنی الذی ان حاصله انه کیف یکون المعنی الذی یعبر عنه بگرویدن

معنى التصديق المنطقي والحال ان المعنى المعبر عنه بگرويدن غير التصديق المنطقي عام شامل للظن والجهل ايضا بالاتفاق
لان المنطقيين يقسمون العلم بالمعنى الاعم اعني الصورة الحاصلة عند العقل الى التصور والتصديق تقسيما حاصرا
توصلا بذلك التقسيم الى بيان الحاجة الى المنطق بجميع اجزائه التي منها القياس الجدلي المتالف من المشهورات
والمسلمات ومنها القياس الخطابي المتالف من المقبولات والمظنونات ومنها القياس الشعري المتالف من
المخيلات فلو لم يكن التصديق المنطقي عاما لم يثبت الاحتياج الى هذه الاجزاء وذلك ظ قوله وقد نص عليه في شرح المقاصد حيث
قال انما المقصود ان الايمان تصديق بالامور المخصوصة بالمعنى اللغوي وهو ما يعبر عنه بگرويدن وراست داشتن وينافيه
التوقف والتردد قوله ولذا يكفي في باب الايمان اه اي ولاجل ان المعنى الذي يعبر عنه بگرويدن امر قطعي يكفي في الله
في باب الايمان الذي هو التصديق البالغ حد الجزم بحيث لا يحتمل النقيض اصلا ولا يحتاج الى اعتبار كونه قطعيا قال
الفاضل المحشي والحق انه امر بين الظني والقطعي قوله وقد نص عليه في شرح المقاصد حيث نعم قد نص على ان
الايمان تصديق خاص قد اعتبر فيه شرائط منها كونه امرا قطعيا واما كون التصديق المنطقي امرا يقينيا فلم يذكره
الشارح انتهى كلامه وفيه بحث اما اولا فلان عبارته في شرح المقاصد على ما نقلناه صريح في ان المعنى المعبر
عنه بگرويدن مناف للتردد والتوقف واما ثانيا فلان كون الايمان تصديقا خاصا قد اعتبر فيه شرائط
منها كونه امرا قطعيا مخالف لما ذكره الشارح في التلويح في باب المحكوم به من ان المراد بالايمان معناه اللغوي انما الاختصاص
في المومن به فمعنى التصديق هو الذي يعبر عنه بالفارسية بگرويدن وراست گو داشتن وهو المراد بالتصديق الذي جعل
المنطقيون احد قسمي العلم على ما صرح به رئيسهم وينحصر الاختصاص في المومن به وجعل التصديق المعتبر في الايمان اخص من
التصديق المنطقي تامل فانه من مزالق الاقدام واما ما ذكره الفاضل المحشي من ان القول بان المعتبر في الايمان هو اليقين
محل نظر اذ قد صرح في شرح المواقف ان الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض حكمه حكم اليقين في كونه ايمانا
حقيقيا فان ايمان اكثر العوام من هذا القبيل فمدفوع بما نقل عنه من ان كون الايمان عبارة عن التصديق الجازم مختار
جمهور العلماء وكلامنا معهم وقال بعضهم عدم كفاية الظن القوي الذي لا يخطر معه احتمال النقيض محل كلام
قوله اشارة الى ان الكفرة يعني انه ما ذكرهها مخالف لما ذكره في شرح المقاصد فان قوله كان اطلاق اسم الكافر
وبجعله كافرا يشير كل منهما الى ان الكفر في مثل هذه الصورة اي في الصورة التي يكون التصديق متحققا ثابتا
من امارات التكذيب في الظ وفي حق اجراء احكام الدنيا لا فيما بينه وبين الله تع وذكر في شرح المقاصد وان
ذلك التصديق غير معتد به وانه بمنزلة العدم ويوافقه ما اورده الشارح في رسالته في تحقيق الايمان كذا البعض

للشارح اذ فرض حصوله مع التصديق يجعل امارة التكذيب فلا يعتد بمثل هذا التصديق ويجعل بمنزلة العدم
انتهى يمكن ان يقال ان المراد بقوله كان اطلاق اسم الكافر اطلاق الحقيقة بقوله يجعله كافرا يجعله كافرا بالله
وبدين الله تعالى ويؤيده كما في شرح المواقف من ان السجود للصنم بالاختيار يدل بظاهره على انه ليس بمصدق ونحن
نحكم بالظاهر فلذا حكمنا بعدم ايمانه حتى لو علم انه لم يسجد له على سبيل التعظيم واعتقاد الالوهية بل سجد له وقلبه
مطمئن بالايمان لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله تعالى وان اجرى عليه حكم الكافر في الظاهر قوله قلت الكلام في الايمان
الحقيقي لا الحكمي يعني ان ايمان اطفال المؤمنين حكمي لما علم من الدين ضرورة لان النبي عليه السلام كان يجعل ايمان
احد الابوين ايمانا للاولاد وقيل هذا مناف لما ذكره الشارح فيما بعد من ان الشارع جعل المحقق الذي لم يطرأ عليه
ما يضاده في حكم الباقي فانه تصريح بان الكلام فيما هو اعم من الايمان الحقيقي والحكمي انتهى كلامه وانت خبير بان المفهوم
من كلام الشارح ان الشارع جعل المحقق الغير الباقي في حكم الباقي لا انه جعل غير المحقق في حكم المحقق فالكلام المذكور
صريح في ان الكلام في الايمان المحقق سواء كان باقيا او في حكم الباقي لا فيما هو اعم من الايمان الحقيقي والحكمي قوله
هذا مناف لما عليه المتكلمون من ان النوم الخ فيه بحث لان ما عليه المتكلمون هو ان النوم ضد لادراك الاشياء ابتداء
لا انه مناف لبقاء الادراكات الحاصلة حالة اليقظة على تقدير التسليم فالتحاد محليهما على ما ذهب اليه الاستاذ ويدل
عليه قوله عليه السلام تنام عيني ولا ينام قلبي فتأمل قوله والذهول اي في حالة النوم والغفلة يعني ان الذهول الحاصل
في حالة النوم والغفلة انما هو في حصول ذلك التصديق فتلك الحال اي حال النوم والغفلة انما هو حال الذهول المفسر
بعدم ملاحظة الصورة الحاصلة عند العقل لا حال عدم التصديق وعدم ملاحظة حصول التصديق لا ينافي
ان يكون نفسه حاصلا قوله واما حال الحضور فليس كذلك الخ دفع لما يتوهم من ظاهر قول الشارح الذهول انما هو عن حصوله
من انه يدل بظاهره على ان لا ذهول عن حصول التصديق في غير حالة النوم والغفلة مع انه ليس كذلك اذ انما المنفي في
تلك الحالة الذهول عن النفس المصدق به وحاصل الدفع ان مراد الشارح ان حال النوم والغفلة حال الذهول البتة واما حال
عدم النوم والغفلة وهو حال الحضور فليس الذهول لازما له بل قد يذهل عنه كما اذا كان التصديق حاصلا ولم يخطر ولم
يلتفت اليه فيكون ذاهلا عنه وقد لا يذهل عنه بان يلتفت الى نفس ذلك التصديق قصدا قال الفاضل المحشي لكن الظاهر ان عدم
الالتفات الى ما حضر في القلب لا يسمى ذهولا لا لغة ولا عرفا انتهى كلامه وفيه بحث لانه قد نص الشارح في التلويح ان الذهول عبارة
عن عدم الملاحظة للصورة الحاصلة عند العقل بحيث يمكن من ملاحظتها اي وقت شاء وهذا صريح في ان عدم
الالتفات الى الصورة الحاصلة عند العقل يسمى ذهولا قوله ولذلك الخ اي ولاجل ان الشارع جعل المحقق الذي

لم يطرء عليه ايضاده في حكم الباقي يكفي الاقرار مرة في العمر لمن هو قادر عليه مع ان الاقرار جزء مفهوم الايمان والكل لا يتحقق بدون الجزء فان قلت اذا كان الاقرار مرة في العمر كافيا فما معنى احتماله السقوط قلت معنى احتماله السقوط انه يجوز صدور المنافي له عند الاضطرار بخلاف التصديق فانه لا يحتمله اصلا قوله على الامام اي امام صحلته قرية وبلده ليجرى عليه الاحكام من ترك الجزية وحرمة دمه والصلوة عليه والدفن في مقابر المسلمين والمطالبة بالعشر والزكوة ونحو ذلك بخلاف ما اذا كان ركنا اه ذكر في شرح المقاصد على هذا المذهب من صدق بقلبه ولم يتفق له الاقرار باللسان في عمره مرة لا يكون مومنا عند الله تعالى ولا يستحق دخول الجنة ولا النجاة من الخلود في النار بخلاف ما اذا جعل اسما للتصديق فقط فالاقرار لاجراء الاحكام عليه فقط انتهى والمذهب الاخير هو الموافق لما في الحديث يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان قوله لدلالة النصوص على ان محله القلب يعني ان ههنا مطلبين الاول ان الاقرار ليس جزء من الايمان والثاني انه التصديق لا غير اما الاول فلدلالة النصوص على ان محل الايمان هو القلب فلا يكون الاقرار الذي هو فعل اللسان داخلا فيه واما الثاني وهو انه التصديق لا سائر ما في القلب من المعرفة والقدرة والعفة والشجاعة وغير ذلك من الكيفيات النفسانية فلوجوه الاول اتفاق الفريقين على انه ليس سوى التصديق والثاني ان الايمان في اللغة التصديق ولم يعين في الشرع لمعنى اخر كما عين لفظ الصلوة والزكوة والصوم فلا يكون منقولا عن معناه اللغوي الى سائر ما في القلب وان كان منقولا باعتبار خصوصية المتعلق اذ لو كان منقولا لكان الخطاب الوارد في الكتاب والسنة بالايمان خطابا بما لا يفهم الامة وهو مستلزم لعدم امكان الامتثال به من غير استفسار وبيان مع ان من امتثل امتثل من غير استفسار ولا توقف الى بيان وانما وقع الاحتياج الى بيان ما يجب الايمان به فبين وفصل بعض التفصيل حيث قال النبي عليه السلام لمن سأله عن الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه الحديث فذكر لفظ تؤمن بقوله على ظاهر معناه عندهم الثالث ان النقل خلاف الاصل فلا يصار اليه بلا دليل وههنا لا دليل ولا صارف فيكون باقيا على معناه الاصلي الذي هو التصديق قوله ان قلت يحتمل ان يراد اه يعني ان دلالة النصوص على ان محل الايمان الشرعي القلب ممنوع فيجوز ان يكون المراد بالايمان الواقع في النصوص معناه اللغوي فيكون المفهوم منها ان محل الايمان اللغوي القلب لا ان محل الايمان الشرعي ذلك فيجوز ان يكون الاقرار جزء من معناه الشرعي قوله لا نزاع في ان الايمان اه يعني ان متعلق الايمان الشرعي خاص وهو ما جاء به النبي عليه السلام بخلاف الايمان بالمعنى اللغوي فان متعلقه مطلق النسبة الخبرية فبالنظر الى خصوصية المتعلق منقول وان لم يكن بالنظر الى

نفس المعنى منقولا يدل على ذلك ان النبي عم بين متعلقه دون معناه فقال ان تؤمن بالله وملائكته الحديث
فلفظ الايمان بالنسبة الى معناه اللغوي وهو التصديق مطلقا يكون مجازا لان المعنى المنقول عنه مجاز
عند الناقل د في كلام الشارع وهو التصديق بما جاء به النبي يكون حقيقة عرفية والاصل في
الاطلاق هو الحقيقة فيكون المراد بالايمان الواقع في النصوص معناه الشرعي لئلا يكون الكلام على خلاف الاصل قوله
يرد عليه انه يحتمل الخ يعني ان الاستدلال بهذا الحديث غير تام لانه يجوز ان يكون ذكر القلب في الحديث لكونه محل
جزء الايمان الذي هو التصديق فيكون معناه هل شققت قلبه علمت انتفاء الجزء الذي هو التصديق القلبي المستلزم
انتفاء الايمان فيجوز قتله ولا يكون دمه معصوما قيل يدفعه الخ قوله والنصوص معاضدة لذلك معناه ان النصوص
معاضدة لكون الايمان مجرد التصديق القلبي ولكون الاقرار شرطا لاجراء الاحكام فالنصوص الثلثة الاول الدالة
وهذا الحديث للثاني قوله ولا يخفى انه انما يتم الخ يعني ان استدلال الكرامية بان اهل اللغة لا يعرفون منه الا الاقرار
اللساني فيكون معناه الحقيقي هو الاقرار لا امر آخر انما يتم اذا ضم ان الايمان غير منقول في الشرع عن معناه
اللغوي الذي هو التصديق اللساني ويرد عليك على هذه المقدمة ان عدم النقل ممنوع لان النصوص المتظافرة دالة
على انه امر قلبي فيكون منقولا الى التصديق القلبي وانت خبير بانه لو قرر قول الشارح فان قيل نعم ان الايمان هو التصديق
كونه انكم اذا قلتم ان الايمان هو التصديق ونفيتم النقل عن المعنى اللغوي وجب عليكم ان تجعلوا الايمان عبارة
عن التصديق باللسان لان اهل اللغة لا يعرفون منه الا ذلك فلا يرد ما ذكره المحشي قوله ويرد عليه انه ليس
المعتبر الخ يعني انه ليس المعتبر عند الكرامية في الايمان مجرد اللفظ حتى يلزم ان يكون المتلفظ بكلمة صدقت سواء
كان مهملا او موضوعا لشيء سوى التصديق القلبي مصدقا للنبي عم في العرف وفي اللغة بل المعتبر عندهم في الايمان
هو اللفظ الدال على التصديق القلبي من غير ان يجعل التصديق جزء منه على معنى انه معتبر في الوضع الشرعي
واللغوي للفظ الايمان ولا شك ان المتلفظ بكلمة صدقت من حيث دلالته على التصديق القلبي مصدق
للنبي في العرف واللغة بلا ريبة وان لم يحصل له التصديق القلبي قوله فيبطل ما قيل الخ اي اذا عرفنا ان كون
اللفظ الدال معتبرا عند الكرامية انه معتبر في الوضع الشرعي واللغوي بطل ما قيل على الكرامية انه اذا اعتبر في الايمان
اللفظ الدال لدلالته على التصديق القلبي فلا معنى لاعتبار تلك الدلالة واعتدادها عند عدم المدلول اذ
الغرض من اعتبار الدلالة ان يكون ذلك اللفظ علما على وجود المدلول فاذا لم يكن المدلول متحققا لا معنى
لاعتبارها مع ان الكرامية يعتبرونها ويجعلون المتلفظ المصدق مؤمنا وانما قلنا بطل ما قيل اذ لا دخل ولا مناقشة في الاوضاع

فان الواضع لما عين لفظ الايمان للفظ الدال على التصديق القلبي مطلقا يجب ان يكون للتلفظ بذلك اللفظ
مومنا لغة وشرعا سواء تحقق مدلول ذلك اللفظ منه اولا ويمكن ان يقال لم عين اللفظ الدال مطلقا مع
انه لا فائدة في اعتبار الدلالة حين عدم المدلول قوله نعم لا اعتبار لها في حق الاحكام اه تقريبا سبق
من انه لا معنى لاعتبارها عند عدم المدلول يعني نعم انه لا اعتبار لتلك الدلالة ولا اعتداد بها عند عدم المدلول في حق
الاحكام عند الكرامية لان مقصد الواضع من اعتبار الدلالة هو تحقق المدلول فاذا لم يكن ذلك محققا يكون التلفظ
بذلك اللفظ الدال مع عدم المدلول بمنزلة التلفظ باللفظ المهمل او الموضوع لمعنى آخر فلا يجري عليه الاحكام
التي يجري على المتلفظ بذلك اللفظ لكن تحقق مدلوله قوله قالوا اه تأييد لقوله نعم اه اي قول الكرامية من اضمر الانكار
واظهر الاذعان يكون مومنا لغة وشرعا لتحقق اللفظ الدال على الذي وضع لفظ الايمان بازائه الا انه يستحق
ذلك الشخص الخلود في النار لعدم تحقق مدلول ذلك اللفظ الذي هو مقصد من اعتبار دلالته واما قوله ومن
اضمر الاذعان اه فذكره استطرادي لا دخل له في التأييد المذكور قوله يسمى اي يطلق لفظ المومن اه اي ليس المراد بقوله
يسمى مومنا لغة انه يطلق عليه لفظ المومن لغة لتحقق مدلوله اللغوي كما يفهم من ظاهر العبارة والا لزم ان يكون
مدلوله لغة مجرد الاقرار بل المراد انه يطلق عليه لفظ المومن لغة لقيام دليل الايمان الذي هو التصديق القلبي
كما يطلق الغضبان والفرحان على سبيل الحقيقة لقيام الدلائل الدالة عليهما على الآثار اللازمة للغضب والفرح قوله
وفي المواقف ان الاقرار اه قال في المواقف لا نزاع في انه اي التصديق اللساني يسمى ايمانا لغة ولا نزاع في انه
يترتب عليه احكام الايمان ظاهرا وانما النزاع فيما بينه وبين الله تعالى ويفهم بمعونة كلامه السابق على هذا اعني
قوله فالتصديق اما معنى هذا اللفظ او هذا اللفظ لدلالتها على معناها انه حقيقة في الاقرار قوله لا
يقال انهم يجعلون اه هذا الاعتراض بعدما صرح في الحاشية السابقة بان المعتبر عندهم اللفظ الدال سواء
تحقق مدلوله ولا غير وارد كما لا يخفى اللهم الا ان يقال انه لا يلاحظ ذلك قوله هذا مذهب الرقاشي اه فعند الرقاشي
يشترط مع الاقرار المعرفة القلبية حتى لا يكون الاقرار بدونها ايمانا وعند القطان يشترط معه التصديق الكتب
بالاعتبار قوله رد آخر على الكرامية اه يعني ما ذكره الكرامية من ان الايمان هو التصديق اللساني مخالف لما نقل
عليه الاجماع وهو الحكم بايمان من صدق بقلبه ولم يتفق له الاقرار لمانع قوله لا على المص اه اي ليس رد آخر على
ومتابعيه على ما توهم من انه رد على المصنف حيث جعل الاقرار جزءا من الايمان فانه مخالف للاجماع المنعقد
على ايمان المصدق الذي لم يتفق له الاقرار وانما قلنا انه ليس ردا عليه لان المص لم يجعل الاقرار ركنا ازما

لا يحمل السقوط اصلاحتى يكون مخالفا للاجماع على ان قول الشارح ايضا صريح في انه رداخر على الكرامية قوله تعالى
في قوله تعالى تنزل الملئكة والروح عطف الروح على الملئكة مع انه داخل فيهم لتعظيم الشأن كانه ليس داخلا في
جنس الملئكة هذا على تقدير ان يكون المراد بالروح جبرئيل عليه السلام واما اذا كان المراد خلقا اخر اعظم
خلق من الملئكة على ما قال القاضي في تفسير قوله تعالى يوم يقوم الروح والملئكة صفا فليس مما نحن فيه قوله لان
الشرط اه تعليل للزوم اشتراط الشيء بنفسه يعني لما كان العمل الصالح مشروطا بالايمان الذي هو عبارة عن
مجموع التصديق والعمل يلزم ان يكون مشروطا بنفسه لان جزء الشرط ايضا شرط قوله لا يتصور في غير عصر النبي ع
لاختتام الوحي وتمام الفرائض وما يجب الايمان به فلا يتصور زيادة الايمان قوله لتكثره بحسب كثرة
متعلقاته اي امور متعددة من حيث وجوب الايمان بها فان المؤمن يؤمن الايمان الاجمالي اذا علم فرضية الصلوة يجب
عليه التصديق بها ثم اذا علم فرضية الصوم يجب عليه الايمان بها ايضا وهكذا المتعلقات الايمان التفصيلي متزايد
بحسب تعلق العلم بها فان هذه التصديقات المتعلقة بتلك المتعلقات ايضا فيزيد الايمان بخلاف الايمان الاجمالي فانه تصديق
واحد متعلق بامر واحد وهو ما جاء به النبي عليه السلام قوله وان لم يتكثر بحسب ذواتها الا انها بعد اختتام الوحي امر
معدود لا زيادة ولا نقصان في ذواتها قوله فليتامل وجه التامل ان التكثر بهذا الاعتبار انتقال من الاجمال
الى التفصيل وهو لا يفيد الزيادة وانما يفيد كمال الاجمال الا يرى ان من علم شيئا اجمالا ثم فصل ذلك الاجمال لا يقال
انه علم زائد على الاول بل انما يقال انه كامل فيه بخلاف ما اذا كانت المتعلقات متكثرة بذواتها كما في عصر
النبي عليه السلام فانه كلما زادت تلك الجملة ازداد التصديق المتعلق بها لا محالة كما لا يخفى قوله وقد يتوهم ان
حاصله اه اي قد يتوهم ان حاصل قيل ان الثبات وهو الدوام على الايمان زيادة عليه هو ان الدوام على
العبادة عبادة اخرى زائدة على نفس تلك العبادة فالدوام على الايمان امر زائد على الايمان وهذا ليس بشيء لان
النزاع في ان نفس الايمان هل يزيد اولا وكون الدوام عبادة غير كونه ايمانا فان الدوام على التصديق غير نفس التصديق
وهو ظ قوله وقد يجاب بانه اه اي قد يدفع النظر المذكور بان المراد بزيادته بالازمان انه يزيد اعداده
المتجددة التي حصلت بتجدد الازمان ولا شك ان علم البقاء لا ينافي الزيادة بهذا المعنى اعني الزيادة
بحسب العدد يرد عليه ان النزاع في حقيقة الايمان هل يقبل الزيادة والنقصان ام لا وكونه بالاعداد لا بحسب
لا مدخل له في زيادة ذاته وحقيقته وهو ظ قوله كما هو مذهب الخوارج اه هذا صريح في ان الاعمال مطلقا جزء
من الايمان عند الخوارج والعلاف وعبد الجبار والاعمال المفروضة جزء منه عند الجبائي وهو مخالف لما تقدم

المقاصد حيث قال واما على الرابع وهو ان يكون الايمان اسما لفعل القلب والجوارح على ما يقال انه اقرار
باللسان وتصديق بالجنان وعمل بالاركان فقد يجعل تارك العمل خارجا عن الايمان داخلا في الكفر واليه ذهب
الخوارج او غير داخل فيه وهو منزلة بين المنزلتين واليه ذهب المعتزلة الا انهم اختلفوا فعند ابي علي وابي
هاشم فعل الواجبات وترك المحظورات وعند ابي الهذيل وعبد الجبار وتبعهما الخوارج فعل الطاعات واجبة
او مندوبة انتهى كلامه لكنه خالف لما في شرح المواقف حيث قال وقال قوم انه عمل الجوارح فذهب الخوارج و
العلاف وعبد الجبار الى انه الطاعة باسرها وذهب الجبائي وابنه واكثر البصرية الى انه الطاعات المفروضة
فانه يدل على ان الايمان عندهم هو الاعمال فقط والله اعلم بحقيقة الحال قوله مذهب الجبائيين هما ابو علي
ابو هاشم فهو من باب التغليب كالعمرين لابي بكر وعمر رضي الله عنهما قوله فان قلت انتفاء الخ يعني انه اذا كان الاعمال جزء
من حقيقة الايمان فيكون قبوله الزيادة امرا ظاهرا محل بحث لان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فلا مزية على
كل اجزاء الماهية فيكون بزيادة ولا يتحقق لها بدونه ليكون نقصانا قوله قلت النوافل ما يفهم الا حاصل الجواب ان الاعمال
ليست ما جعله الشارع جزء من الايمان حتى ينتفي بانتفائها بل هي تقع جزء له ان حدثت فما لم يوجد الاعمال فالايمان
هو التصديق والاقرار واذا وجدت كانت داخلة في الايمان فيزيد الايمان على ما كان قبل الاعمال
قوله انه طاعة لا يخرج عنها اي انه طاعة شاملة لجميع الطاعات التي ياتي بها المكلف من النوافل والفرائض وهذا مذهب
العلاف وعبد الجبار قوله او يجب لذلك اي واجب شامل لجميع الواجبات من الافعال والتروك وهذا مذهب
الجبائيين قوله فان التكليف بالشيء الخ اي فان تكليف الشيء بحسب نفسه يقتضي ان يكون نفس ذلك الفعل مما يتعلق
به القدرة الحادثة كالضرب بالمعنى المصدري بخلاف التكليف بالمعنى بحسب التحصيل فانه يقتضي ان يكون تحصيله مما يتعلق
به القدرة وذلك بان يكون الاسباب المفضية اليه مقدورة له سواء كان نفسه مقدورا او لا فقد يكون الشيء باعتبار ذاته غير
مقدور وباعتبار تحصيله مقدورا كالنحر والتبرد والقيام قال الشارح في رسالة في تحقيق الايمان اعلم ان ليس المراد ان يكون
المامور به اختياريا ومقدورا ان يكون هو نفسه من مقولة الفعل على ما سبق الى بعض الاوهام بل ان يمكن له
تحصيله ويتعلق به قدرته سواء كان هو في نفسه من الاوضاع والهيئات كالقيام والقعود او من الكيفيات كالعلم
والنظر او الانفعالات كالتسخن والتبرد وغير ذلك واذا نظرت لكثير من الواجبات وجدته بهذه المثابة فان الصلوة
اسم للهيئة المخصوصة التي يكون القيام والقعود والالفاظ والحروف من اجزائها ولا يتمكن العبد من كسبها واجزائها
لا يكون الواجب المقدور المثاب عليه في الشرع الا نفس تلك الهيئة اذا تاملت فرائض الطاعات واساس العبادات اعني الايمان بانه

هذا القبيل فانه مفسر بالتصديق المعبر عنه بالفارسية بگرويدن و باور داشتن و راست گوی دانستن
المقابل للتكذيب والاخفاء فهذا المعنى من مقولة الكيف دون الفعل ومعنى كون الايمان من الافعال الاختيارية
يحصل باختيار العبد وكسبه كالعلم والقيام والتحقيق على ما عرفت قوله واما حمل التكليف بالايمان الخ وانما الجواب
عن الاشكال الذي اورده الشارح من ان المامور به لا بد ان يكون اختياريا والتصديق من الكيفيات على ما
ذكره الآمدي من ان التكليف بالايمان تكليف بالنظر الموجب له لانه سبب مستلزم له بحيث يمتنع تخلفه عنه فالخطاب
الشرعي وان تعلق في الظاهر بالمسبب الا انه يجب صرفه بالتاويل الى السبب لان القدرة بالمسبب بتعلق الاصل اي بسببه
وهذا كمن يؤمر بالقتل الذي هو ازهاق الروح وهو غير مقدور له فانه امر له بمقدوره الذي هو ضرب السيف
قطعا فهو عدول عن ظاهر قوله معرفة الله تعالى واجبة اجماعا وقوله تعالى امنوا بالله قوله والحق ان النظري الخ
تاييد لجواب الشارح بما ذكره الامام الرازي اي الحق ان العلم النظري وهو ما يحصل للعبد بترتيب المقدمات
كالايمان مقدور بحسب التحصيل وان لم يكن نفسه مقدورا ولذلك قد يعتقد نقيض ذلك العلم عند الغفلة عن النظر
لان موجبه النظر فاذا اغفل عن النظر امكنه ان يعتقد ما ينافي ذلك النظري فيكون النظري مقدورا للبشر فلا يقبح التكليف
بخلاف الضروري فانه لا يمكن ان يعتقد نقيضه اذ الموجب للحكم فيه تصور طرفيه فاذا وجب تصورهما حكما ايجابيا
لم يمكنه بعد تصورهما ان يعتقد السلب بينهما قوله ثم اي حين اذ كان المراد بكونه مقدورا انه مقدور بحسب تحصيله يكون
حاصل كلام بعض المتاخرين وهو قوله ان نسبة باختيارك الصدق الى المخبر والخبر التصديق والعلم اليقيني الذي يحصل بعد
مباشرة الاسباب والمعرفة اليقينية اعم من ان يكون حاصلا بالاختيار او لا فالتصديق عنده نوع من المعرفة اليقينية
لا المعرفة اليقينية الاختيارية قوله يلزم ان يكون المعرفة الخ اذ لا واسطة بين التصور والتصديق فاذا لم يكن داخلة في
التصديق يكون داخلة في التصور قوله قلت التصديق الخ اي يعني ان ما ذكره بعض المتاخرين من قوله ان التصديق نسبة باختيارك الخ تفسير
للتصديق المعتبر في الايمان وهو عنده نوع من التصديق المنطقي المقابل للتصور الشامل للمعرفة اليقينية الغير الاختيارية
فلا اشكال قوله وليس مختارا عند الشارح فان المختار عنده ان التصديق الايماني اللغوي والمنطقي واحد وهو المعنى
الذي يعبر عنه بالفارسية بگرويدن لا فرق الا باعتبار المتعلق واحصول اليقين بدون الاذعان الذي هو امر
اختياري ثم والعلم ان كان اذعانا للنسبة تصديقا والا تصورا وهذا مجمل كلامه وتفصيله في شرح المقاصد قوله
يستلزم اتحاد المطلق واتحاد بحسب الصدق اعني كل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن قوله فتامل وجه التامل ان
الاسلام هو الخضوع والانقياد مطلقا سواء كان بالجوارح او بالقلب بخلاف التصديق فان الاعتقاد القلبي لا يكون

بل اعم فلا يستلزم الاتحاد المطلق قال الامام الغزالي في الاحياء الاسلام عبارة عن التسليم والاستسلام بالاذعان والانقياد وترك التمرد والاباء والعناد وللتصديق محل خاص وهو القلب واللسان ترجمانه واما التسليم فانه عام في القلب واللسان والجوارح فان كل تصديق بالقلب هو تسليم وترك الاباء والجحود وكذا الاعتراف باللسان وكذا الطاعة والانقياد بالجوارح قوله اي لم نجد في قرية لوط الا يعني ان كلمة غير ليست صفة بل هي للاستثناء والمستثنى منه احد المومنين الا اهل بيت من المسلمين فقد استثنى من المومنين فوجب ان يتحد الايمان والاسلام قوله وانما قلنا المراد انا قلنا ان التقدير كذلك لئلا يلزم الكذب ولئلا تخرج كلمة من البيانية اذ لو كان كلمة غير صفة وكان التقدير فما وجدنا بيتا غير بيت من المسلمين مثلا او كان المستثنى منه عاما فكان التقدير فما وجدنا احدا الا اهل بيت من المسلمين مثلا يلزم الكذب لكثرة البيوت في تلك القرية وكثرة الكفار ولو كان المراد بالبيت نفسه ويكون التقدير فما وجدنا بيتا من المومنين الا بيتا من المسلمين مثلا لا يكون ملائما الكلمة فان الظاهر انها بيانية فيدل على ان المبين من جنس المبين والبيت ليس من جنس المسلمين فقوله لكثرة البيوت والكفار تعليل لحمل كلمة غير على الاستثناء وجعل المستثنى منه خاصا وهو قوله لئلا تخرج تعليل لكون المراد بالبيت اهل البيت والمجموع تعليل لقوله وانما قلنا كذلك وان كان تكرار اسم التعليل مشعرا بكون كل منهما وجها مستقلا لان قوله لكثرة البيوت والكفار لا يدل على ان المراد بالبيت اهل البيت وقوله لئلا تخرج لا يدل على كون كلمة غير للاستثناء وكون المستثنى منه خاصا فلا يكون كل منهما وجها مستقلا في اثبات التقدير المذكور وانما قال لئلا تخرج لجواز ان يكون كلمة من صلة لا لقدر مثل الا بيتا كائنا من المسلمين وزائدة كما ذهب اليه الاخفش والكوفيون فانهم يجوزون زيادة من في الاثبات نحو قوله تعالى يغضوا من ابصارهم اي ابصارهم هذا وقد قال الفاضل الجلبي ان كلمة من في الاية للتبعيض وهو وهم لانه قد اشترط فيها ان لا يصلح اطلاق مدخولها على ما قبلها لانه لا يصح اطلاق الكل على الجزء ولذا قال في المطول اعطني عشرين من الدراهم ان كان المراد من دراهم معينة اكثر من عشرين فمن تبعيضية لان العشرين بعضها وان كان المراد منها جنس الدراهم فهي مبينة لصحة اطلاق المجرور على العشرين وغيره وههنا كذلك لانه يصح اطلاق المسلمين على اهل البيت وغيره واعلم انه يمكن الاستدلال بهذه الاية على الاتحاد بحيث لا يحتاج فيه الى هذا المؤنات ولا يرد عليه الاعتراض الاتي بان يقال ان الظاهر ان قوله من المسلمين صلة لقوله فما وجدنا اخر عناية لفواصل الاية فاصل الاية فما وجدنا من المسلمين غير بيت فلو كان المسلم اعم او اخص لما صح لان الحكم انما هو باخراج المومنين على ما يدل عليه قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المومنين فلا معنى للنفي وجدان شيء بيت واحد

والاخص اعنی المسلمین لانه یدل علی ان الحکم باخراج المومنین فلابد ان یکون مساویا للصدق لیکون الحکم
بالاخراج وعدم وجدان سوی بیت من المسلمین واحد قوله واعترض علیه بان الاستثناء اه یعنی ان هذه
لا یصح لتقدیر حمله علی الاستثناء ایضا لا یفید کان لط الاتحاد وصحة الاستثناء لا یتوقف علی الاتحاد لجواز
استثناء الاخص من الاعم کما فی قولنا اخرجت العلماء الا زیدا لا بعض النحاة فانه صحیح مع ان النحاة اخص من العلماء
قوله یستدل بقوله اه ای قد یستدل علی الاتحاد بقوله تعالی ومن یبتغ غیر الاسلام دینا فلن یقبل منه فلو کان
الایمان غیر الاسلام لزم ان لا یکون مقبولا مع ان الاجماع منعقد علی ان الایمان مقبول من طالبه قوله ویرد
علیه یعنی انه لیس المراد بغیر الاسلام ما هو مغایر له بحسب المفهوم والا لزم ان یکون الصلوة والصوم والزکوة
وغیرها غیر مقبولة لکونها مغایرة لمفهومه وهو ظاهر بل المراد المغایر له بحسب الصدق فالمعنی ومن یبتغ ما لا یصدق
علیه الاسلام فلن یقبل منه فیحتمل ان یکون الاسلام اعم من الایمان ویکون الایمان حقیقة ما یصدق علیه الاسلام
لکونه اخص منه فلا یثبت الاتحاد هذا کما اذا قلت ومن یبتغ غیر العلم الشرعی فقد سهی فان ذلک لا یحکم به من یعتد
الکلام بتبعیة کان مراده ان من تبع ما لا یصدق علیه العلم الشرعی فهو ساه والکلام من العلم الشرعی وبالجملة
غیر الاعم لا یستلزم ذم الاخص فانک اذا قلت غیر الحیوان مذموم لا یستلزم ان یکون الانسان مذموما قوله ای فیما
ارسل اه دفع لما یرد علی عبارة الشارح من ان قوله من اوامره او نواهیه بیان لما اخبر فیلزم ان یکون الاوامر والنواهی
من جملة الاخبار وذلک ظاهر الفساد وحاصل الدفع ان المراد بالاخبار الارسال فالمعنی فیما ارسل من اوامره
او نواهیه ونقول ان الاخبار علی معناه وانما جعل الاوامر والنواهی اخبارا لاستلزامها لها فان الامر بالشیء یتضمن
الاخبار عن وجوبه والنهی عن الشیء یتضمن الاخبار عن تحریمه قوله واذا یستلزم التصدیق اه ای التصدیق بالوهیته
یستلزم التصدیق بجمیع احکامه اجمالا واما تفصیلا فبعد ان یثبت کونها احکامه فلا یرد علیه ان بعض الکفار
کانوا یصدقون بالله تعالی مع انهم لا یصدقون بسائر الاحکام لان عدم تصدیقهم لعدم ثبوت کونها احکام الله
عندهم قوله فبینهما التغایر اه اذ الاسلام مستلزم للایمان یکون بینهما مغایرة ظاهرة بحسب المفهوم لان اللازم
یغایر الملزوم فعلم انهم لم یریدوا الاتحاد بحسب المفهوم بل الاتحاد ونفی التغایر بحسب الصدق قوله فالاولی ان یقال
اه حاصله انا لا نسلم ان الآیة صریحة فی تحقق الاسلام بدون الایمان لان المثبت هو القول بالاسلام وهو لا
یستلزم تحقق مدلوله فی نفس الامر لان دلالة الالفاظ لیست قطعیة ولذلک یصح ان یقال بدل قولنا اسلمنا
امنا بان یقال قل لم تومنوا ولکن قولوا امنا ووجه الاولویة ان فی جواب الشارح صرف لفظ اسلمنا عن معناه الشرعی

الحقيقة الى المعنى اللغوى المجازى بخلاف هذا الجواب فانه مستعمل فى معناه الشرعى هذا ويرد عليه ان نعم
اللفظ يدل على المنع من قوله امنا وتبديله باسلمنا فلو كان المراد هو القول بالاسلام لكان المناسب ان يقولوا
امنا وايضا لا تصح اقامة امنا مقام اسلمنا اذ لا معنى لامرهم بان يقولوا امنا لانهم كانوا قائلين بالله
علم بل عليهم انه تعالى قالت الاعراب امنا بل المناسب ان يقول قل لم تؤمنوا ولكن قلتم امنا قوله منع
فى المقدمة اى فى مقدمة الدليل اعنى قوله لان الاسلام هو الانقياد والخضوع كما ان الاول اعنى قوله فان قيل ق
الاعراب الا معارضة فى المطاعنى اتحاد الايمان والاسلام وتحرير المعارضة الاولى ان وليكم وان دل على الاتحاد
ولكن عندنا ما ينفيه وهو قوله تعالى قالت الاعراب امنا الآية حيث نفى الايمان واثبت الاسلام وتحرير
الثانية ان دليلكم وان دل على ان الاسلام هو الانقياد ولكن عندنا ما ينفيه وهو قوله عليه السلام ان تشهد
حيث جعل الاسلام من افعال الجوارح هذا لكن يرد عليه ان المعارضة انما تكون بعد اقامة الدليل والمعلل ما ا
الدليل على المقدمة المذكورة فالظاهر هذا منع لتلك المقدمة يعنى لا نم ان الاسلام هو الاذعان والانقياد لقوله
عليه السلام الخ قوله وقد يقال اذ اشترط الخ اى قد يقال فى جواب الاعتراض الثانى انه اذا اشترط فى الشهادة
التى هى جزء من الاسلام مواطاة القلب كما هو الظاهر يدل الحديث على ان الاسلام لا ينفك عن التصديق لامتناع
تحقق المشروط بدون الشرط فلا يرد سوال على مذهب المشائخ القائلين بعدم انفكاك احدهما عن الآخر
نعم لو لم يشترط المواطاة فى الشهادة كما هو مذهب الكرامية ينفك الاسلام عن التصديق لكن ذلك باطل على
ما مر قوله وليس بشئ الخ اى ما يقال ليس بشئ لان مراد المشائخ عدم انفكاك كل منهما عن الآخر على ما صرح به
الشارح فى تحرير المدعى بان مرادهم ان كل مومن مسلم وكل مسلم مومن وعلى تقدير اشتراط المواطاة انما يثبت استلزام
الاسلام للايمان واما استلزام الايمان له فلان التصديق لا يستلزم الاعمال ويمكن ان يقال فان النزاع انما
هو فى تحقق الاسلام بدون الايمان واما تحقق الايمان بدونه فلم يذهب اليه احد فلا حاجة الى بيانه قوله على ان
فيه عفولا عن توجيه الكلام يعنى فى هذا التوجيه عفول وعدول عن توجيه الكلام السابق الذى هو التوجيه له اعنى قوله
وذلك حقيقة التصديق فانه يدل على ان الاسلام يرادف التصديق لانه يستلزمه اقول للموجه ان يقول معنى ان الاسلام
حقيقة التصديق والتعبير به عن الاسلام للمبالغة فيه شائع فى كلامهم على ما مر من قول الشارح فى بيان قوله كما هو
لا غير فيدهما عدمه ووجودها وجوده فلا يكون عفولا وعدولا عن الكلام السابق قوله من الاجماع اى اجماع الاكثرين على
ابوحنيفة واصحابه انما قلنا ذلك لما قال الشارح فيما قبل وقد ذهب اليه كثير من الصحابة والتابعين وهو المحكى

من الشافعي المروي عن ابن عباس ان الايمان يزيد لا استثناء قوله انه المنجي والمردي اه يعني ان المراد الغرض
ان الايمان المنجي والكفر المهلك والسعادة للعبد بها اي التي يترتب عليها الثواب وكذا في الشقاوة للعبد بها انما هي
بالخاتمة فان من ختم بالخير فهو من سعيد الا فهو كافر شقي وليس المراد بالايمان الحال اليسير بايمان لكن
الحال الذي يكفر فان ايمان الحال وكذا الكفر معتبر في اجراء احكام الدنيوية قوله فلا يرد ما قيل اه اي اذا قلنا
ان المراد المنجي والمهلك لا يطلق الايمان والكفر فلا يرد ما قيل فان معناه على ان يكون المراد مطلق الايمان والكفر
قوله اي ترجيح جانبا ه يعني ليس المراد باقتضاء الحكمة انها تقتضيه بحيث لا يمكن تركه بل المراد ان الحكمة ترجح
جانب وقوع الارسال وتخرجه عن حد المساواة مع جواز الترك في نفسه وهذا الوجوب هو الوجوب العادي بمعنى
انه يفعله البتة وان كان تركه جائزا في نفسه كعلمنا بان جبل احد لم ينقلب ذهبا مع جوازه وليس من الوجوب الذي زعمه
المعتزلة بحيث يكون تركهما موجبا للسفه والعبث قوله كاستقامة احد الطريقين الا فان الاستقامة والامن
يرجحان وقوع السلوك للطريق المتصف بهما ويخرجانه عن ان يكون مساويا للطريق الغير المتصف بهما مع جواز ترك سلوك
المستقيم واختيار الغير المستقيم فان للمختار ان يختار ايهما شاء قوله يرد عليه ما سنراه يعني ترجيح الحكمة جانب الوقوع
انما يتم اذا لم يكن في جانب ترك الارسال حكمة خفية لا نطلع عليها واما اذا كانت فلا يرجح الوقوع على الترك قوله
والحق ان عبارة اه يعني ان عبارة المتن مستغن عن ان يقال بان مراده ان ارسال الرسل واجب عليه تعالى وانه
حكمة اذ معناه الصريح ان ارسال الرسل حكمة وعاقبة حميدة قوله بانه لا يناسب سوق هذا المقام اه لان
سوق هذا المقام يقتضي ان يكون ارسال الرسل رحمة الله باعتبار بيان اصول الدين والدنيا حيث لا يهتدي بها العقل على
ما يدل عليه قول الشارح فكان من فضل الله ورحمة ارسال الرسل لا انه رحمة باعتبار انهم امنوا عن الخسف وامثاله
وهو ظ قوله قيل لا بد من قيد يوافقه اه يعني لا بد من زيادة قيد اخر في تعريف المعجزة وهو ان يكون موافقا للدعوى
يكون مانعا عن دخول الخارق الذي لا يكون موافقا له كنطق الجماد بانه مفتر كذاب فان ادعى احد النبوة وقال معجزتي
ان ينطق هذا الجماد فنطق الجماد بانه مفتر كذاب فانه يصدق انه امر خارق للعادة يظهر على يد مدعي النبوة عند تحدي المنكرين
مع انه ليس معجزة لانه لم يعلم به صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه لان المكذب نفس الخارق مجملا ما اذا قال معجزتي ان احيي هذا
الميت فاحياه ثم نطق الميت بانه مفتر كذاب فانه معجزة لان معجزته هو احياؤه وهو غير مكذب له عواد والحي
بعد الموت يتكلم باختياره ما يشاء واما في الصورة الاولى ان كان المعجزة هو النطق مطلقا الكن ذا لا يتحقق الا في ضمن
هذا الكلام فيكون الكلام الصادر عن الجماد معجزة وهو كذب له فلا يكون معجزة قوله واجيب بان ذكر التحدي يغني

ذلك المقيد مذكور اللزوما الان ذكر التحدى ليستلزمه فان التحدى هو طلب المعارضة فى مشاهد عواقوى
شهادة بدون ان يكون الخارق موافقا للدعوى قوله وقد مر فى صدر الكتاب اشارة الى جواب اخر ذكره فيما
قبل وهو ان الله تعالى لا يخلق الخارق عقيب التحدى عن الديان بمثله على يد الكاذب بحكم العادة فلا نقض بالارهاص
المحضة قوله على انه امر ونهى اه اى امر ونهى بامر ونهى غير مقصورين على نفسه حيث كانا لتبليغهما الى حوا اينها
فلا يرد ما قيل ان النبى عم على ما عرفت فى صدر الكتاب انسان بعثه الله تعالى لتبليغ الاحكام فالامر والنهى بلا واسطة
لا يستلزمان النبوة لجواز ان يقتصرا على نفسه ولا يكونا للتبليغ قوله لم لكفى جوابا اه قيل فى دفع هذا المنع ان الجنة ليست دار
التكليف فنفى الامة لنفى دار التكليف كلا لانه ليس هنا انسان يصلح ان يكون امة وفيه انه لا معنى للتكليف الا الامر
والنهى وقد تحققا فى مادة ادم وحوا فى الجنة وترتب جزاء ارتكاب المنهى عنه ايضا فنكون دار التكليف بالنسبة اليهما
قوله فيتامل اى فى كون الامر بلا واسطة مستلزما للوحى المستلزم للنبوة تامل لانه قد كلم موسى بلا واسطة بقوله تعا
ان اقذفيه فى التابوت على ما يدل عليه صدره وهو قوله اذ اوحينا الى امك ما يوحى وكذلك امر ام عيسى بلا واسطة
بقوله تعالى وهزى اليك بجذع النخلة على ما يدل عليه ما قبله وهو قوله تعالى فناديها اى جبرئيل ان لا
تحزنى قد جعل ربك تحتك سريا ويمكن دفعه بان المراد ان الامر من الله بلا واسطة النبى بالكلام المنظوم فى اليقظة يستلزم
الوحى المستلزم للنبوة كما فى حق ادم عم على ما يدل عليه قوله تعالى واذ قلنا يا ادم اسكن انت الاية فان هذا وحى
مختص بالنبى عم لم يثبت لغيره وتحقق الامر بهذه الحيثية فى حقهما غير معلوم اما فى حق ام موسى فلانه يجوز ان يكون
بالالهام او فى المنام فان الايحاء يطلق فى اللغة على القاء المعنى فى الروح فى اليقظة وعلى اسماع الكلام فى المنام ايضا
فلا يكون بالكلام المسموع فى اليقظة ولو سلم فيجوز ان يكون على لسان نبى فى زمنه لانه كان فى زمنه نبى واما
فى حق ام عيسى عم فلانه يجوز ان لا يكون الامر من الله تعالى لها اذا كان القائل عيسى عليه السلام وقوله من تحتها
اى فناديها من اسفل مكانها فقط واما اذا كان جبرئيل عليه السلام فيجوز ان يكون من قبل نفسه لا من الله تعالى
قوله والحق ان الامر بلا واسطة اه اى الحق ان الامر بلا واسطة النبى مستلزم للنبوة اذا كان لاجل التبليغ
الى الغير لانه مشير يتحقق معنى النبوة وهو سفارة العبد بين الله وبين خليفته من ذوى الالباب لتبليغ الاحكام واما ادم
لكن لا كان حواء مشاركة فى ذلك الامر والنهى مع ان الخطاب لادم فقط على ما يدل عليه قوله واذ قلنا يا ادم
اسكن الاية وبهذا اندفع ما اورده فى الاربعين لو كان ادم رسولا قبل الواقعة لكان رسولا من غير مرسل اليه لانه
لم يكن فى الجنة سوى ادم وحوا وكان الخطاب لها بلا واسطة ادم لقوله ولا تقربا الاية والملائكة رسل الله فانهم

الی رسول آخر لان الخطاب لآدم وحده وادخال حواء فی النهی من تغلیب المخاطب علی الغائب علی ما یدل علیه قوله
ثم اسکن انت وزوجک الجنة قوله مبنی الاستدلال الاول وهو قوله اما نبوة محمد علیه السلام الی قوله قد
یستدل ارباب البصائر علی اظهار المعجزة علی التعیین وهو کلام الله الذی اشار بقوله احدهما او علی سبیل الاجمال وهو سائر
معجزاته التی اشار الیه بقوله وثانیهما ما استفاض عنه اه ومبنی الاستدلال الثانی هو قد یستدل احدهما ما تواتر من احواله ومبنی
الاستدلال الثالث وهو قوله وثانیهما انه ادعی ذلک الامر العظیم اه قوله وما روی من ان عیسی علیه السلام
اه یعنی ما یورد من ان ما روی ان عیسی علیه السلام یرفع الجزیة عن الکفار ولا یقبل منهم الا الاسلام مع
قبول الجزیة واجب فی شریعتنا ابدا علی نسخ شریعة محمد علیه السلام وانتهاء نبوته فلا یکون خاتم النبیین وجه دفع
ذلک الایراد ان النبی علیه السلام بین انتهاء حکم وجوب قبول الجزیة ای وقت نزول عیسی بان الانتهاء یکون من شریعة
نبینا فلا نسخ قوله علی انه اه ای علی انا نقول یجوز ان یکون رد الجزیة من قبیل انتهاء الحکم لانتهاء علته فان علة قبول
الجزیة الاحتیاج الیه من جهة اعطاء ها عساکر الاسلام لیحصل لهم استطاعة الجهاد مع الکفار وعند نزول عیسی
تقرب القیامة وتکثر الاموال حتی لا یقبلها احد فلا یحتاج عساکر الاسلام الی جزیة الکفار قوله کما فی سقوط
نصیب مؤلفة القلوب عن مصارف الزکوة فانهم کانوا قوما قد اسلموا ونیاتهم ضعیفة فیه فیتألف قلوبهم عطاء
واشراف یترتب اعطائهم وعطائهم اسلام نظائرهم واتباعهم وقیل اشراف یتألفون علی ان یسلموا وکان علیه السلام
یعطیهم من خمس الخمس والصحیح انه علیه السلام کان یعطیهم من خمس الخمس من خالص وماله وکان نصیب المؤلف
فی زمان النبی علیه السلام لتکثیر سواد الاسلام فلما اعزه الله تعالی وکثر اهله سقط ذلک فی زمن ابی بکر رضی
هذا علی ما فی شرح التاویلات ولا یشترط نسخ زمانه علی ما قال بعض المتأخرین کما فی النهایة وانما
سمی مؤلفة القلوب لانه قد الف قلوبهم علی الاسلام باعطاء الاموال قوله مثل العقل والضبط والعدالة
اه اما العقل فهو نور فی الباطن یدرک به حقائق المعلومات کما یدرک بالنور الحسی المبصرات ویعتبر کماله مقدرا
بالبلوغ فلا یقبل خبر الصبی والمعتوه واما الضبط فهو سماع الکلام کما یحق سماعه ثم فهم معناه ثم حفظه ببذل
المجهود ثم الثبات علیه بمحافظة حدوده ومراقبته بمذاکرته علی اساءة الظن بنفسه الی حین ادائه فلا یقبل روایة من
اشتهر بغفلة خلقة بان کان سهوه ونسیانه اغلب من حفظه ومساهلة بعدم الاهتمام لشأن الحدیث ولا روایة
لفوات اصل الضبط بالنسیان او بعدم الاهتمام واما العدالة فهی الاستقامة فی الدین ویعتبر کماله بان یکون
متحرجا عن محظورات دینه بانه لم یرتکب کبیرة ولم یصر علی صغیرة فلا تقبل روایة الفاسق لعدم ...

اصل العدالة والمستور فی زماننا وهو الذی لم یعرف فسقه وعدالته لقصور عدالته واما الرسالة فهو قبول
الدین الحق والتصدیق بما جاء به محمد علیه السلام ولا یکتفی بظاهره وهو نشوء علی طریق المسلمین وثبوت الاحکام بتبعیة
الابوین بل اعتبر کماله ایضا وهو البیان اجمالا بان یصف الله تعالی کما هو علی سبیل الاجمال فان لم یقدر علی التفصیل فلا
یقبل روایة الکافر والمبتدع وان کان عادلا ضابطا تادلا فی دینه لانه یستحل الکذب للتعصب فی الدین واما عدم
الطعن فهو ان لا یکون الراوی مجروحا فی روایته فلا یقبل روایة المطعون والطعن اما من الراوی بان عمل بخلاف ما سبق
الروایة فیکون مجروحا ومن غیره فاما من الصحابی فیکون جرحا ان کان فیما لا یحتمل الخطاء والا فلا وان کان من ائمة الحدیث
فان کان مجملا بان یقول هذا الحدیث غیر ثابت او منکر او مجروح لا یکون جرحا وان کان مفسرا بما هو جرح شرعا اتفاقا
والطاعن من اهل السنة لا من اهل العداوة والتعصب یکون جرحا والا فلا وتفصیل جمیع ما ذکرنا فی کتب الاصول
قوله اذ اجاز الخ یعنی لو جاز کذب النبی فی الاحکام التبلیغیة جوازا وقوعیا لبطل دلالة المعجزة علی صدقه فیما
بین من الله تعالی مع ان دلالة المعجزة علی صدقه دلالة عادیة قطعیة انما قیدنا الجواز بالوقوعی لان الجواز العقلی لا ینافی
الدلالة العادیة لانا نعلم بالضرورة ان جبل احد لم ینقلب ذهبا مع جوازه فی نفسه قوله وهکذا فی السهو الخ ای هکذا لا یجوز
صدور الکذب عنه فی الاحکام التبلیغیة سهوا عند الاستاذ وجمهور المحققین لاستلزامه ابطال دلالة المعجزة علی صدقه
فی جمیع ما اتی به مطلقا وقال القاضی الخ ای قال القاضی ابو بکر الباقلانی انه یجوز صدور الکذب عنه فی الاحکام التبلیغیة سهوا
لان دلالة المعجزة فی الاحکام التی تعمد وقصد الیه واما ما یصدر بلا عمد وقصد فلا یدخل تحت التصدیق
بالمعجزة فلا ینافی جواز الکذب سهوا الدلالة المعجزة هذا والمعتمد علیه انه لا یجوز الکذب عنهم فی الاحکام التبلیغیة
مطلقا قوله یعنی به ما سوی الکذب فی التبلیغ ای فی الاحکام التبلیغیة کذبا کان او غیر کذب کسائر الذنوب والمعاصی
قوله یرد علیه الخ ای یرد علی ما قالوا انه لو تم لدل علی انه یمتنع ظهور الکبیرة عنهم لانه الموجب للنفرة والکلام فی انه یمتنع
صدور الکبیرة عنهم فلا یکون الدلیل مطابقا للمقصود قوله اذ اولی الاوقات بالتبعیة وقت الدعوة لقلة الموافقین
بل عدمها وکثرة المخالفین قوله فیه بحث الخ هذا وارد علی وجهی الرد ولیس خاصا بقوله وایضا منقوض بالدعوة الخ
کما توهم وحاصله انه یجوز ان یکون عدم الخوف فی بعض الصور وفی بعض الاوقات باعلام من الله تعالی کما اعلم الله تعالی
موسی وهرون عدم الخوف بقوله لا تخافا اننی معکما قوله ای بطریق صرف النسبة الی غیرهم الخ یعنی المراد بصرف اللفظ
عن المعنی الظاهر وهو نسبة الذنب الی الانبیاء الی غیر الانبیاء کما فی قوله تعالی فی حق آدم وحوا جعلا له شرکاء فیما آتیهما ای
جعل اولادهما له شرکاء بدلیل قوله تعالی عما یشرکون وانما قلنا ان المراد ذلک لان الحمل علی ترک الاولی

ايضا صرف عن الظ فلا يحسن المقابلة بينهما قوله وفيه تجب اخراه اى فى عبارة الشارح توجيه آخر بان المراد بعض
نفط ما عدا هزله الاولى بحمل العام على ما عدا الخاص بقرينة المقابلة قوله وفيه ما فيها اى فيه من التكلف ما فيه بان يجعل
كون اولاد آدم عليه السلام حقيقة عرفية فى نوع الانسان ودعوى التبادر غير مسموعة وتجرد الاحتمال لا يكفى زاده
قوله وقد يوجه اى قد يوجه الاستدلال بهذا الحديث بانه يدل على انه عم افضل اولاد آدم عم ولا شك
ان فى اولاده من هو افضل منه على اختلاف الاقوال فقيل انه نوح لكثرة عبادته مع طول عمره وقيل ابراهيم
لزيادة توكله واطمانية وقيل موسى لكونه كليم الله ونجيه وقيل عيسى لانه روح الله وصفيه والافضل من
الافضل افضل فيكون نبينا من آدم ايضا وهو الظ قوله والاولى ان يستدل بقوله انا اكرم الاولين واما قوله لا
تخيروني على اخى موسى وما ينبغى لاحد ان يقول انا خير من يونس بن متى فتواضع منه ويجوز ان يكون توقفا منه قبل
علمه بكونه افضل او منعا منه فى اصل معنى النبوة على ما اشير اليه بقوله تعالى لا نفرق بين احد من رسله قوله اذ الاصل
فى الاستثناء اه اى الاستثناء الحقيقى هو المتصل لان الاستثناء الاخراج ولا يتصور الاخراج بلا دخول
واما المنقطع فيسمى استثناء بطريق المجاز فليس قسما منه حقيقة وانما جعلوه قسما نظرا الى الظ قوله وقد يجاب
منه بان المراد على اه وقد يجاب عن الاعتراض المذكور بقوله فان قيل ابليس قد كفر اه بان الجن ايضا مامورون
مع الملائكة الا انه استغنى بذكر الملائكة عن ذكرهم للقطع بان امر الاعلى يستلزم امر الادنى فانه اذا علم ان الاكابر
مامورون بالتذلل علم ان الاصاغر ايضا مامورون به فالضمير فى فسجدوا راجع الى القبيلين قوله كانه قال فسجد الملائكة
الا ابليس وبيا ما اط قوله فيكون اشارة الى الفرق بين هذا الجواب والجواب المذكور بقوله وقد يجاب يعنى فى
هذا الجواب بكون الامر بالسجود لجماعة من الملائكة كان ابليس داخلا فيهم وعبر عنهم بالملائكة تغليبا للاكثر
الاقل دون الاصغر وعلى الادنى فالاستثناء على هذا حقيقة لكونه داخلا فيهم لكن تسميته ملكا مجاز باعتبار التغليب
مجاز والجواب السابق فانه لا حاجة فيه الى تسميته ملكا على سبيل التغليب لانه يحصل الامر للفريقين الا انه استغنى
بذكر احدهما عن الآخر قوله اى الكل متحد من حيث انه اى من حيث كونه كلاما غير متفاوت فى تلك الصفة وانما تتفاوت
مراتبها ودرجاتها من حيث تفاوت النظم فان القرآن فى اعلى المراتب واقصاها لكون نظمه فى اعلى المراتب من
الفصاحة والبلاغة والحمل على ان كلها كلام الله النفسى يغنى الوحدة ط فان جميع الكتب واحد من حيث ذاتها
تعدد ولا تفاوت فى انفسها لكون جميعها كلاما نفسيا وهو صفة شخصية لا تعدد ولا تكثر فيه بوجه من الوجوه وانما
حدوث تعدداتها وتفاوتت مراتبها من حيث النظم اى من حيث الوجود اللفظى لا من حيث الوجود العينى وحاصل

التوجیہ بان کلام الله قد یطلق علی الکلام اللفظی المتعدد بالذات وقد یطلق علی النفسی الواحد من جمیع الجہات
فان ارید بہ فی قولہ کلہا کلام الله اللفظی یعنی قولہ کلہا کلام الله ظ لکن قولہ وھو واحد محتاج الی البیان وھو
ان ضمیر ھو راجع الی الکل والمراد بالوحدۃ الوحدۃ فی صفۃ کونہ کلام الله فالمعنی ان جمیع الکتب متحد من حیث انہ
کلام الله تع من غیر تفاوت فی ھذہ الصفۃ وانما تعدد ذواتہا وتفاوت مراتبہا بحسب تعدد النظم وتفاوت خصوصیاتہ
فان القرآن فی اعلی المراتب واقصی الدرجات کما ان نظمہ فی اقصی مراتب الفصاحۃ والبلاغۃ وان ارید بکلام الله تع
قولہ کلہا کلام الله الکلام النفسی فیعنی قولہ کلہا کلام الله کلہا دلیل علی کلام الله الازلی القائم بذاتہ تع
ومعنی قولہ وھو واحد ظاہر وھو ان کلام الله الازلی واحد شخصی لا تعدد فیہ ولا تفاوت وانما التعدد والتفاوت فی
نظم المقرو ای فی الکلام اللفظی الدال علیہ قولہ فعطف التفاوت علی التعدد یعنی اذا کان المراد بکلام الله تع الکلام
اللفظی ویکون ھو بمعنی الکل واحد من حیث کونہ کلام الله تع یکون عطف التفاوت علی التعدد فی قولہ وانما التعدد فی
النظم المقرو قریبا من العطف التفسیری بمعنی انہ کما ان یکون المقصود بالبیان ھو المعطوف للمفسر ویکون ذکر المعطوف
علیہ استطرادیا لا یکون فیہ کثیر فائدۃ کذلک المقصود بالبیان بیان جہۃ تفاوت الکتب وترجیح بعضہا علی
بعض اذ الخفاء انما ھو فیہ دون بیان تعدد الاذ ذلک علی ذلک التقدیر ظ غیر محتاج الی البیان فذکرہ استطرادی
لیس فیہ کثیر فائدۃ ولذلک ترک المحشی لفظ التعدد فی بیان حاصل التوجیہ وقال وان تفاوت من حیث
خصوصیاتہ اہ ولم یقل وان تعدد وتفاوت من حیث تعدد النظم وتفاوت خصوصیاتہ وانما لم یجعلہ عطفا
تفسیریا لیکون التعدد محمولا علی معناہ الحقیقی علی ما مر تقریرہ قولہ والاول انسب بقولہ ای التوجیہ الاول انسب
بقولہ لما ان القرآن کلام واحد لا یتصور فیہ تفاوت وتفضیل فان معناہ الظ کما ان القرآن کلام واحد لا یتصور فیہ تفاوت
وتفضیل الا باعتبار القراءۃ والکتابۃ التی ھی من جملۃ خصوصیات الخصوصیات یکون بعض سورۃ افضل کذلک جمیع الکتب
کلام واحد لا یتصور فیہ تفاوت وتفضیل من تلک الحیثیۃ الا باعتبار مثل القراءۃ والکتابۃ ونحو ذلک ظ وانما قال
انسب لانہ یمکن توفیقہ بالتوجیہ الثانی بان یقال معناہ کما ان القرآن دال علی کلام واحد لا یتصور
فیہ تفاوت وتفضیل الا باعتبار القراءۃ والکتابۃ المتعلقۃ بالکلام الدال علیہ یکون بعض السور افضل کذلک
جمیع الکتب دال علی کلام واحد لا تفاوت فیہ اصلا الا باعتبار الخصوصیات المتعلقۃ بالکلام اللفظی الدال یکون بعض
الکتب افضل من بعض لکنہ خلاف الظ قولہ یفہم منہ ان المعراج اہ وذلک لان المعنی المتبادر الثابت بالخبر متعلق
بالمجموع فیکون المعراج من السماء الی العلی ایضا مشہورا قولہ وما ثبت بطریق اہ یعنی کون المعراج من السماء

الى العلى ايضا مشهور البيت فى الفلما ذكره الشارح فيما بعد من قوله ومن السماء الى الجنة او الى العرش او الى
غير ذلك احاد او ما ثبت بطريق الاحاد هو خصوصية ما ذهب اليه من الجنة او الى العرش او الى طرف العالم فلا
مثل العلى حتى يا ينه قوله وقد يجاب بان المراد ۱۵ اى قد يجاب عن الاستدلال بالاية بانا سلمنا ان المراد بالرؤيا
فى المنام لكن لا نم ان الاية نازلة فى شان المعراج فان المراد بالرؤيا الرؤيا الواقعة فيها رؤية هزيمة الكفار فى غزوة
بدر فانه عليه السلام راى فى المنام هزيمة الكفار قبل وقوعها والاية نازلة فى شانه قوله وقيل اى فى الجواب
عن الاية سلمنا ان المراد الرؤيا فى المنام لكن المراد بها رؤيا انه سيدخل مكة فانه راها قبل دخوله فيها على ما
قال الله تعالى لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد الحرام الاية قوله وقيل اى فى الجواب عن الاية
سلمنا ان المراد بالرؤيا الرؤيا فى المنام وان الاية نازلة فى شان المعراج لكن تسميته رؤيا على طريق المشاكلة لقول
المكذبين فانهم كانوا يقولون انها كانت رؤيا فسماها الله تعالى بها تهكما واستهزاء بهم كما فى قوله تعالى
اين شركائى فان المشركين كانوا يسمون ما يعبدونه شركاء فسماه الله تعالى شركاء ايضا بطريق المشاكلة
لقولهم تهكما بهم واستهزاء قوله والاولى ان يجاب الا انما كان اولى لانه قد وقع فى بعض الروايات ما هذا حجبنى [illegible]
المعراج عن مشاهدة ولا يخفى ان الجواب الذى ذكره الشارح لا يتم على هذه الرواية بخلاف هذا الجواب فانه
يتم على كلا الروايتين فكان اولى ولانه ليس على هذا الجواب صرف الحديث عن الظاهر المتبادر الى الفهم هذا لكن
القول بتعددها من غير نص يدل عليه لا يخلو عن اشكال قوله وفيه نظر لان هى ستة بضم الارهاص الا ان يجعل
السحر داخلا فيه ليس من الخوارق على ما مر فى صدر الكتاب ووجه الضبط ان الخارق اما ظاهر عن المسلم والكافر
والاول اما ان لا يكون مقرونا بكمال العرفان فهو المعونة او يكون وهو اما مقرون بدعوى النبوة فهو المعجزة او لا
لا يخلو اما ان يكون ظاهرا من النبى قبل دعواه فهو الارهاص او لا فهو الكرامة والثانى اعنى الظاهر على يد الكافر اما ان
يكون موافقا لدعواه فهو الاستدراج او لا فهو الاهانة قوله فيه بحث لان الخوارق الارهاصية اه يعنى لا نم
ان المدعى ليس الا ظهور امر خارق عن بعض الصالحين مطلقا بل المدعى ظهور امر خارق عن بعض الصالحين سوى الانبياء
لان الخوارق الارهاصية ليست محل النزاع فان المعتزلة ايضا قائلون بها والا اى وان كانت الخوارق الارهاصية
محل النزاع ايضا يكون النزاع فيها لفظيا او بمجرد التسمية فان اهل السنة يسمونها الكرامة والمعتزلة الارهاص
ولا يخفى فساد ان قوله حتى ان زكريا اه بحث على قوله بل ان زكريا اه تم المطلب وحاصله انا لا نم ذلك قولكم ولا ما يستدل
بقوله انى لك هذا قلنا يجوز ان يكون السؤال تعجبا لمعرفة مريم بجزائه قوله اعلم ان بينا ايضا [illegible]

معنی الفراق فتقدیر جلست بینکما ای مکان فراقکما وجلست بین خروجك ودخولك ای زمان فراقهما وهو لازم الاضافة الی المفرد فلما قصد اضافته الی الجملة اشبعت الفتحة فتولدت الالف لیکون دلیلا علی عدم اقتضائه للمضاف الیه لانها انما تولدت للوقف او زیدت ما الکافة فی اٰخرها لانها تکف المقتضی عن الاقتضاء قوله وهو من الظروف الزمانیة اه فانه اذا زیدت فی اٰخره الالف او کف بما واضیف الی الجملة لا یکون الا للزمان وان کان عند اضافته الی المفرد مستعملا فی الزمان والمکان کما ذکرنا لانه لا یضاف من ظرف المکان الی الجملة الا حیث واما کونه لازمة الاضافة الی الجملة الاسمیة فما وقع فی اللباب لکن قال الشارح الرضی بخلاف الماضی والمستقبل ایضا وقال ابن مالك یلزمان الاضافة الی الجملة وما قید بالاسمیة قوله وفیهما معنی المجازاة ای فی بینا وبینما معنی الشرط کما فی اذ او هو تعلیق امر لاخر قوله فان تجرد عن کلمتی المفاجاة اه ای ان تجرد جوابه عن کلمتی المفاجاة وهما اذ واذا کما فی قول الاصمعی فبینا نحن نرقبه اتانا فهو العامل فی بینا اذ لا مانع یمنعه عن العمل فمعنی قولنا فبینا نحن نرقبه اه اتانا بین اوقات نحن نرقبه وان لم یکن مجردا عن کلمتی المفاجاة فالعامل فی بینا وبینما معنی المفاجاة الکائن فی تینك الکلمتین ای کلمتی المفاجاة ولیس العامل هو الجواب لانه مجرور باضافة اذ او اذا الیه وما فی صلة المضاف الیه لا یتقدم علی المضاف لانهما بمنزلة کلمة واحدة بعض اجزائها مقدم من وجه مؤخر من وجه اٰخر فکذلك ما هو بمنزلتها فی المعنی فمعنی قوله بینما رجل یسوق بقرة اذ التفتت البقرة فاجاء زمان التفات البقرة بین اوقات رجل یسوق هکذا حققه فی شرح اللباب ولعل هذا مبنی علی التجرید اذ او اذا عن معنی الظرفیة والا فلا یخلو اما ان یکونا ظرفی مکان کما هو مذهب المبرد فیکون العامل فیهما هو الجواب کما انه عامل فی اذ او اذا کان اذ او اذا ح غیر مضاف الیه حتی یمنع عمله فان ظرف مکان لا یضاف الی الجملة الا حیث او ظرفی زمان کما هو مذهب الزجاج وهو فاسد لانه لا یکون لفعل واحد ظرفی الزمان والاحسن ما قال الشارح الرضی فی بیان اعرابهما المحلی عند دخول اذ واذا فی جوابهما ان اذ واذا اذا کانا ظرفی مکان غیر مضافین فالعامل هو الجواب لعدم المانع فکان اذ واذا منصوبین فی محل علی انهما ظرفا مکان له وبینا وبینما علی انهما ظرفا زمان له فتقدیر بینا زید قائم اذ رای هذا بین اوقات قیام زید فی المکان ای مکان قیامه وان کان ظرفی زمان فهما مضافان مخرجان عن الظرفیة مبتدأ خبرهما وبینا فالتقدیر وقت رؤیة زید هذا کائن بین اوقات قیامه قوله وهو مستحیل منه لانه متنبئ اه حتی لو ادعی الرسالة لا یظهر علی یده الخارق عادة قوله وقد سبق فی صدر الکتاب اشارة الی دفع ما یقال کیف یکون الکرامة معجزة للنبی لان المعجزة ماخوذة فی مفهومها ان یکون مقرونا

لا الدعوى ولا دعوى في الكرامة وحاصل الدفع ان عدايا من المعجزة من قبيل الاستعارة المبنية على التشبيه لا على سبيل الحقيقة فلا اشكال قوله وستر هذا السوق اه هذا دفع ما يقال ان منطوق الحديث نفي فضليته على ابي بكر ونفي المساواة فلا تثبت افضلية وحاصل الدفع ان مثل هذا الكلام انما يقال في العرف لاثبات الا فضلية وان كان المنطوق لا يفي بذلك فانك اذا قلت لا رجل افضل من زيد يفهم منه اثبات الافضلية لزيد قطعا قوله يرد عليه ان اريد بموت اه يعني اذا اريد البعدية الزمانية فان اريد بالزمان زمان موت النبي عليه السلام لم يفد التفضيل صريحا على من مات قبل موت النبي صلى الله عليه وسلم وبعد بعثته وان اريد زمان النبي يفيد منطوقه تفضيله على النبي عم فلابد من تخصيص النبي صلى الله عليه وسلم وعلى كل التقديرين سواء اريد بعد موت النبي او بعد بعثته لا يفيد التفصيل صريحا على سائر الامم وفائدة التقييد صريحا ومنطوقه كما لا يخفى على البيان قوله وكذا ادريس والخضر والالياس اه وانما اكتفى الشارح بذكر عيسى لان اصابته ونزوله الى الارض واستقراره عليه قد ثبت باحاديث صحيحة بحيث لم يبق فيه شبهة والمختلف فيه احد بخلاف الثلثة الباقية قوله اي اكثر اهل السنة والجماعة اه انما فسر السلف باكثر اهل السنة لئلا ينافي قول الشارح فيما بعده كان السلف كانوا متوقفين في تفضيل عثمان قوله لا يعلم الا بالاخبار من الله تعالى وليس الاختصاص بكثير اسباب الثواب موجبا لزيادته وتضاد الثواب تفضل من الله تعالى فله ان يثيب المطيع ويثيب غيره قوله واما كثرة الفضائل فما يدل الا هذا مخالف لما قال الآمدي انه قد يراد بالتفضيل اختصاص احد الشخصين عن الآخر اما باصل فضيلة لا وجود لها في الآخر واما بزيادتها فيه لكونه اعلم مثلا وذلك ايضا غير مقطوع به فيما بين الصحابة اذ ما من فضيلة تبين اختصاصها بواحد منهم الا ويمكن مشاركة غيره وبتقدير عدم المشاركة فقد يمكن بيان اختصاص الآخر بفضيلة اخرى ولا سبيل الى الترجيح لكثرة الفضائل لاحتمال ان يكون الفضيلة الواحدة ارجح من فضائل كثيرة اما لزيادة شرفها في نفسها او لزيادة كميتها فلا جزم بالافضلية بهذا المعنى ايضا قوله والمشهور ان ابا بكر رض خطب اه يعني ان ذكر الشارح من اجتماع الصحابة كان في يوم وفات النبي صلى الله عليه وسلم مخالف لما هو المشهور ان ابا بكر رض خطب في ذلك اليوم وان الاجتماع كان في اليوم الثاني من وفاته وقت الصبح قوله سقيفة بني ساعدة في الصحاح السقيفة الصفة ومنه سقيفة بني ساعدة قوله لشبهة هي ترك القصاص عن قتلة عثمان رض متعلق بقوله بغوا يعني ان معاوية واحزابه بغوا عن طاعته بشبهة هي ترك القصاص عن قتلة عثمان رض وظنوا ان تاخيرهم مع عظم جنايتهم يوجب الاغراء بالائمة ولتعرض الدماء السفك وظن علي رض ان تسليم قتلة عثمان مع كثرة

عشائرهم واختلاطهم بالعسكر يودى الى اضطراب امر الدولة فاتة لا يكون اصوب فى بدايتها فرأى التأخير اصوب
به حتما قوله ويحتمل ان يراد اه اى يحتمل ان يراد بالخلافة الواقعة فى الحديث الخلافة على الولاء وهو ان لا يقع فيها
فتور وامارة سواء كانت كاملة لا يشوبها شئ من المخالفة او لا فبين جواب الشارح والمحشى فرق ظ فما ذكره الفاضل
المحشى فى هذا المعنى ليس مغايرا لما ذكره الشارح وهم وهذا الجواب اولى من جواب الشارح لانه يشكل عليه بخلافة عثمان
وعلى رض فانه خالفهما اهل البغى فكيف يصح ان الخلافة التى لا يشوبها شئ من المخالفة ثلثين سنة وايضا حصر الخلافة
الكاملة فى ثلثين لا يقتضى ان يكون بعدها ملكا وامارة خلافة غير كاملة قوله فان وجوب المعرفة يقتضى اه فيه
بحث لانه الظاهر يدل على وجوب تحصيل المعرفة ان يجب الامام لا على وجوب نصبه قوله وهذه الادلة اى قوله
لقوله عليه السلام وقوله ولان الامة قد جعلوا اه ولان كثيرا من الواجبات فبطلان قاعدة الحسن متعلق بقوله
لا على الله اصلا وقوله والحسن والقبح العقليين متعلق بقوله يجب علينا عقلا قوله وقد يقال المراد بالامام
اه اى المراد بالامام فى الحديث هو النبى عليه السلام كما فى قوله تع انى جاعلك للناس اماما اى نبيا فالمعنى من مات
ولم يعرف نبى زمانه فقد مات ميتة جاهلية فلا اشكال قوله والمعصية ضلالة اى انما كان عصيانا لانه تكلم
باطلا لانه ضلالة والامة لا تجتمع على الضلالة لقوله عليه السلام لا تجتمع امتى على الضلالة قوله وقد يجاب بانه
انما يلزم المعصية اه حاصله تخصيص الحديث بان المراد من مات ثم لم يترك فيه نصب الامام لعجز واضطرار بدليل ان الضرورات
تبيح المحظورات وبهذا الحديث يندفع الاشكال بعد الخلفاء الراشدين العباسية ايضا قوله ان قلت حقيقة العصمة
على ما ذكراه يعنى ان العصمة على ما ذكره الشارح عدم خلق الذنب عدم عدم خلق الذنب وجود الذنب
فيكون غير المعصوم مذنبا فكيف لا يكون ظالما وانت تعلم ان هذا الاعتراض محال الورود لان الظلم على ما قرره
المجيب اخص من المعصية لان المعصية المسقطة للعدالة مع عدم التوبة فلا يلزم من كون غير المعصوم عاصيا
مذنبا ان يكون ظالما اللهم الا ان يوجه هذا الاعتراض الى منع كون الظلم اخص من المعصية بناء على ما اشتهر من ان
الظلم وضع شئ فى غير محله قوله قلت معنى قوله حقيقة العصمة اه يعنى التعريف الذى ذكره الشارح ههنا تعريف
بالغاية واما تعريفها الحقيقى على ما ذكره فى شرح المقاصد فهو انها ملكة اجتناب المعاصى مع التمكن منها ولا يلزم
ان من لم يكن له تلك الملكة ان يكون عاصيا بالفعل لجواز ان يكون ملكة الاجتناب مع عدم صدور الذنب عنه
دائما فغير المعصوم لا يلزم ان يكون عاصيا حتى يكون ظالما ولا يخفى عليك ان حمل قوله حقيقة العصمة ان لا يخلق الله تعالى
الا على ان غاية العصمة وما له ذلك ينافيه اتيان لفظ الحقيقة والحق ان العصمة كالشجاعة يتبادر عن الملكة

ميل الاثار وعلى تفسير دثار ايضا والشارح بين في شرح المقاصد المعنى الاول وفي هذا الشرح المعنى الثاني
دلالة الاسم بين كلامية قوله فان الظلم اه جواب ثالث عن الاعتراض يعني على تقدير ان يكون حقيقة العصمة عدم خلق
المعصية لا يلزم ان يكون غير المعصوم ظالما لان عدم العصمة انما يستلزم المعصية والظلم اخص من المعصية لانه التعدي
على الغير فليس كل معصية ظلما حتى يكون غير المعصوم ظالما وانما قيد الظلم بالمطلق لان الظلم المقيد بنفسه يكون
بمعنى التعدي على نفسه كما في وصف المؤمن بالظلم على نفسه قوله وقد يجاب اه فيه جواب عن احتجاج المخالف
بقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين ان المراد بالعهد عهد النبوة على ما هو راى اكثر المفسرين بقرينة قوله تعالى اني جاعلك
للناس اماما فان الامامة بالنبوة لا بالرياسة الكاملة فمن قال ان هذا الجواب خلاف الظاهر فقد عدل عن الظاهر
قوله وقد يجاب بان معنى جعل الامامة شورى اه يعني ان هذا الاعتراض انما يرد لو كان معنى قوله جعل الامامة
شورى انه جعل اقامة امر الامامة ذات مشورة بين ستة وليس كذلك بل معناه انه تعين الامامة ذات مشورة
بين ستة ويؤيده ما في تبصرة الادلة فوض اليهم لينظروا وينصبوا الامامة اصلحهم بذلك لكن كلام الكشاف حيث قال
في تفسير شورى لا ينفردون بامر حتى يجتمعوا عليه يدل على انه جعل الخلافة مشتركة بينهم ولذا مال اليه الشارح قوله وهو
امر آني ابتدائي لا بقاء هذا الدفع ما يقال ان الآية انما تدل على نفي الوصول وهو امر آني لا بقاء له فيدل على
نفي حصول عهد الامامة للظالمين ولا يدل على نفي بقائه له حتى يدل على انعزال الامام بالفسق وحاصل
الدفع ان الوصول الى ابتداء زمان بقاء فان الشيء اذا وصل لشيء يكون حدوث ذلك الوصول في الآن
ويكون ذلك الوصول باقيا الى زمان الانفكاك بينهما فيكون مفهوم الآية لا يصل عهدي الظالمين ابتداء وبقاء
فيدل على الانعزال قطعا قوله لانا نقول الوصول اه يعني حاصل الجواب ان مدلول الفعل المعنى المصدري
والمعنى المصدري للوصول امر آني والباقي انما هو الكيفية الحاصلة من المعنى المصدري المسمى بالحاصل بالمصدر
وليس ذلك مدلول الفعل فلا تدل الآية الا على نفي وصول الامامة للفاسق ابتداء قوله على ان صيغ الافعال اي
على انا لو سلمنا انه مدلول الفعل الحاصل بالمصدر لكن جميع صيغ الافعال موضوعة للحدوث فيكون مفهوم الآية نفي حدوث
وصول العهد للظالمين فلا يدل على الانعزال ايضا قوله يرد عليه ان المراد بالعصمة اه يعني ان اريد بالعصمة في قوله وكذا
العصمة ليست بشرط اه ملكة الاجتناب فسلمنا انه ليس بشرط ابتداء لكن التقريب اعني استلزام الدليل المدعى غير تام اذ المراد
انه لا يشترط عدم الفسق في بقاء الامامة ولا يلزم من عدم اشتراط الملكة عدم اشتراط عدم الفسق وان اريد بالعصمة عدم
الفسق فالتقريب تام لكنا نمنع عدم اشتراطه في الامامة ابتداء وقوله تعالى الآية تاييد لاشتراط عدم الفسق قوله اعلم ان مباحث الامامة

مقصد المحشی دفع ما یقال ان مباحث الاجماع من المباحث الفقہیۃ لانہا متعلقۃ بافعال المکلفین من حیث ان
الاجماع ویجب علیہم ام لا فکیف عدہا الشارح من مقاصد الکلام ووجہ الدفع ظ قولہ ھو مکیال مخصوص الا انی التصنیف
مکیال مخصوص اصغر من المد فعلی ھذا التقدیر ضمیر نصیفہ راجع الی احدہم وقد یجیٔ النصیف بمعنی النصف فعلی ھذا
التقدیر ضمیر نصیفہ للمد وھو ظ ومعنی الحدیث لو انفق احدکم مثل احد ذہبا ما بلغ ثوابہ ثواب انفاق احد من
مد او لا نصفہ وذلک لان انفاقہم کان فی الضرورۃ وضیق الحال فی نصرۃ النبی وصحابتہ مع صدق نیتہم وخلوص
طویتہم وذلک مفقود بعد غلبۃ الاسلام قولہ ای فاحبہم بحبی اشارۃ الی ان الجار متعلق بما بعدہا دون
المصدر والی ان الحب بمعنی المحبۃ والباء فی بمعنی صلۃ واداۃ للفعل مکملۃ ایاہ وھو احد معانی الباء علی ما فی شرح
المصباح ولیست للسببیۃ والالصاق علی ما قال الفاضل لفوات المعنی الذی ذکرہ المحشی بقولہ بمعنی ان الحب المتعلقۃ
الا قولہ والفرج علی السروج الفروج جمع فرج والمراد وذوی الفرج اعنی المراد السروج جمع السرج وفی الحدیث
لعن اللہ الفروج علی السروج قولہ یدل علی انہ المناط فان ترتب الحکم علی الوصف یشعر بالعلیۃ علی ما بین فی
الاصول قولہ اعلم ان اللفظ اذا ظہر المراد منہ الا مثال المحکم قولہ علیہ السلام الجہاد ماض الی یوم القیمۃ فان
قولہ یوم القیمۃ سد باب النسخ مثال المفسر قولہ تعالی قاتلوا المشرکین کافۃ فان قولہ کافۃ سد باب التخصیص لکنہ یحتمل
النسخ لکونہ حکما شرعیا مثال النص قولہ تعالی مثنی وثلاث ورباع فانہ سیق لبیان العدد فھو نص فیہ وظ فی
حلّ النکاح لانہ قد علم الحل من اٰیۃ اخری اعنی قولہ تع واحل لکم ما وراء ذلکم ومثال الخفی قولہ تع والسارق والسارقۃ
فاقطعوا ایدیہما فانہ قد خفی فی النباش والطرار لاختصاصہما باسم اٰخر ومثال المشکل قولہ تع وان کنتم
جنبا فاطہروا فانہ وقع الاشکال فی الفم فانہ باطن من وجہ حتی لا یفسد الصوم بابتلاع الریق وظاہر من وجہ
لا یفسد بدخول شیٔ فی الفم فاعتبرنا الوجہین فالحق بالظ فی الطہارۃ الکبری حتی وجب غسلہ فی الجنابۃ وبالباطن
فی الصغری فلا یجب غسلہ فی الحدیث الاصغر وھذا اولی من العکس لان قولہ تع وان کنتم جنبا فاطہروا بالتشدید
یدل علی التکلف والمبالغۃ ومثال المجمل قولہ تعالی حرم الربو الربوا فی اللغۃ الفضل ولیس کل فضل حراما بالاجماع
فلم یعلم ان المراد ای فضل ثم لما بین النبی علیہ السلام بالاشیاء الستۃ احتیج بعد ذلک الی الطلب والتامل لیعرف علتہ
ویحکم فی غیر الاشیاء الستۃ ومثال المتشابہ المقطعات فی اوائل السور والید والوجہ ونحوہا کذا فی التوضیح قولہ ولم
یستحل الا یعنی ان تکفیرہا منصور بوجہین احدہما ان لا یکون ماؤلا اصلا ویکون ماؤلا ولکن فی ضروریات الدین وعلی
کلا التقدیرین نکفر قولہ فاولی الفلاسفۃ ۱۲ اہ ای اذا کان عدم الکفر مشروطا بان لا یکون مستحلہ ولا فی غیر ضروریات

الذين فتاويل الفلاسفة لدلائل حدوث العالم وحشر الاجساد ومحسوس الجنة والنار والنعيم الابدي فمن كفرهم لان ذلك
من ضروريات الدين والمأول في ضروريات الدين لا يمنع المكفر قوله هذا في غير الاجماع الا يعني كون
المعصية الثابتة بالدليل موجبا للكفر انما هو في غير الاجماع القطعي من الكتاب والسنة وما كفر منكر الاجماع
نعم خلاف وقال الشارح في التلويح اما الحكم الشرعي المجمع عليه فان كان الاجماع ظنيا فلا يكفر جاحده اتفاقا
وان كان قطعيا فقيل يكفر وقيل لا يكفر والحق ان نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة كونه من الدين يكفر
اتفاقا وانما الخلاف وفي غيره اي على تقدير كون الجاحد نما صيا انما قيد بهذا القيد ترتب قوله فيلزم ان يكون
مطيعا او عاصيا لانه اما من او يأس قوله معنى هذه القاعدة اه دفع لما يقال الاشعري اطبق جمهوره على
ومن لا يعتقد قدم العالم يلزم ان لا يكفره لانه من اهل القبلة وحاصل الدفع ان هذه القاعدة انما هي في المسائل
الاجتهادية لا في ضروريات الدين اذ منكرها لا يكون الا بالاتفاق ولا يخفى انه لا حاجة الى هذا التقييد لان اهل القبلة
هم الذين اتفقوا على ما هو من ضروريات الدين واطبق على الطاعات مع عدم اعتقاد ضروريات الدين ليس من
اهل القبلة قوله ثم ان هذه القاعدة اه للقصد دفع ما ذكره الشارح فيما سيأتي بقوله هذا والجمع بين قولهم لا يكفر
احد من اهل القبلة وقولهم يكفر من قال بخلق القرآن مثاله مشكل ووجه الدفع ان هذه القاعدة من الشيخ الاشعري
وتابعه اكثر الفقهاء وهو المروي في المنتقى عن ابي حنيفة رحمة الله عليه واما البعض الآخر من الفقهاء فلم يوافقهم في تلك القاعدة
وقالوا بكفر الشيعة والمعتزلة فلا يتجه القائل بالقضيتين فلا حاجة الى الجمع قوله اي طرد عنه اه يعني ليس المراد بالمتبادر
ما يتبادر منه من كونه بلا واسطة بل الاصطلاح مطلقا سواء كان بلا واسطة او بواسطة الفاء الجر قوله والمعنى ان له تعلقا الجر
اه اي معنى انه له سر الجر ان له تعلقا وقربا من الجر لا المعنى الظاهر المس هو الملامسة قوله رئي فعيل من الرأي
ربما قد يكون بمعنى فاعل فالمعنى ان له تعلقا وقربا من الجر قوله وتابعه اسم التزيق من الحرق التاء فيه للنقل من الوصفية
الى الاسمية قوله وغوره الى قعره لان غار الماء يغور غورا اي سفل في الارض قوله بضم الفاء اسم كالفتوى وعجبا ان
هو ما افتى به الفقيه وقد تفتح الفاء قوله فقال سليمان وهو ابن اثنتي عشرة سنة ومن هذا يعلم ان حكم سليمان كان باتفاق
لعدم سن الوحي قوله ثم يترادون اي يرد كل واحد من صاحب الحرث والغنم لكل من الحرث والغنم اي صاحب قوله فقال داود
عليه السلام القضاء ما قضيت ومن هذا يعلم ان حكم داود عليه السلام كان بالاجتهاد ولما جاز له الرجوع عنه لما
جاء لسليمان خلافه قوله واعترض على هذا الدليل اه يعني لا نم انه لو كان كل من الاجتهادين صوابا لما كان لتخصيص سليمان
عليه السلام بالذكر جهة لكون فهمها احق وافضل وان كان ما فهمه داود عليه السلام ايضا حقا يشعر بذلك

قوله غير هذا ادق بصيغة التفضيل فكانه قال هذا حق لكن غيره احق واشير به الى قوله تعالى وكلا اتينا حكما وعلما فانهم
منه اصابتهما في فصل الخصومات والعلم بامور الدين واما اعتراض سليمان فصبي على ان ترك الاولى من الانبياء بمنزلة
الخطاء عن غيرهم قوله اعترض عليه بالاجماع اه يعني ان الاجماع بان الثابت بالقياس ثابت بالنص انما هو فيما ثبت به صريحا
وهو في غير الاجتهاديات والبحث في الاجتهاديات الثابت حكمها معنى فلا يلزم الدليل للط لعدم تكرر الاوسط
اذ يصير الدليل هكذا الثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وكل ما هو ثابت بالنص صريحا فهو واحد قوله على ان
القياس اه على انا لا نقول ان القياس مظهر فانه عند الخصم القائل بان كل مجتهد مصيب مثبت بالحكم فلا يتم الدليل قوله
اعترض عليه بانه اه يعني ان اريد انه لا تفرقة في العمومات الواردة انه لا فرق بين الاشخاص فيما ثبت بالعمومات
صريحا وهو الحكم الغير الاجتهادي فمسلم لكنه لا يثبت المط اذ المدعى الحق في الاجتهاديات ولحدوثه
انما يتم لو انتفت التفرقة بين الاشخاص فيها وان اريد انه لا تفرقة في العمومات بالنسبة الى الحكم الثابت به مطلقا
سواء كان اجتهاديا او غيره فهو اول المسئلة ومحل النزاع قال الشارح في التلويح والاصوب ان يقال
لو كان كل مجتهد مصيبا يلزم الجمع بين المتنافيين بالنسبة الى شخص واحد فيما اذا استفتى عامي لم يلزم تقليد مجتهد
معين مجتهدين حنفيا وشافعيا فافتاه احدهما باباحة النبيذ والاخر بحرمته ولم يترجح احدهما عنده ولم يستقر
عمله على شيء منهما وايضا اذا تغير اجتهاد المجتهد فان بقي الاول ايضا يلزم اجتماع المتنافيين بالنسبة اليه والا لزم النسخ
بالاجتهاد وكذا المقلد اذا صار مجتهدا قوله الوجهان الاولان يفيدان اه يعني ان الوجهين الاولين وان كان
يفهم منهما صريحا تفضيل ادم عليه السلام على الملائكة لا سائر الرسل لكنهما يفيدان تفضيلهم بناء على انه لا
قائل بالفصل بين ادم وغيره من الرسل لكن لا يفيدان تفضيل عامة البشر على عامة الملائكة قوله فاما ان يخص
يعني ان تخصيص تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة يتصور في الآية بوجهين اما بان يخص من ال ابراهيم وال عمران غير
الانبياء ويكون المراد الرسل من اولادهما فيفيد تفضيل رسل البشر على الملائكة فقط دون عامة البشر على عامة
الملائكة واما بان يخص من العالمين رسل الملائكة ويكون المراد ما سوى رسل الملائكة فيفيد تفضيل الرسل والعامة
من البشر على عامة الملائكة فقط ولا يفيد تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعلى كل تقدير لا يثبت المدعى ويمكن
ان يقال مقصود الشارح ان الآية على عمومها باق ولا يخص ال ابراهيم وال عمران ولا العالمين فيفيد تفضيل جميع الرسل على جميع
العالمين وانما يخص هذا الحكم من عامة البشر بالنسبة الى رسل الملائكة فلا يرد الاعتراض الذي اورده المحشي قوله لكن
الثاني اولى يعني تخصيص العالمين اولى من تخصيص ال عمران وال ابراهيم لان الاحتياج الى التخصيص انما حصل بسببه قوله وقال

عليه السلام افضل الاعمال احمزها وحديث ابن عباس رضي الله عنه ان احسن الاعمال احمزها اى مستهاو فى

كذا فى الصحاح قوله وبه يظهر ان هذا الوجه ايضا يفيد انه لا يخفى عليك ان المنع الذى ذكره متحقق فى عامة الملك

بالنسبة الى عامة البشر على اعتقاد المومنين فيتم الدليل على عمومه هذا نهاية ما اردت ايراده فى هذا

الكتاب مستعينا بالملك الوهاب وعليه التكلان فى كل باب الحمد لله على الاتمام والصلوة على سيدنا

خير الانام وعلى آله واصحابه الكرام الحمد لله فى الابتداء والتمكن والشكر لله فى الاختتام

والتهذيب ۔ لطبع تعليقات الفاضل المتين ۔ والكامل المفيد لما هو الصواب والتحقيق

عبد الحكيم بن شمس الملة والدين ۔ المشتهر بسيالكوتى من السلاطين

على الحاشية الدقيقة للمتفكرين للمولى الخيالى اللامع كالنور

المبين على شرح العقائد لسعد الملة والدين على المتن

النسفية فى احكام الدين بعون الله الملك

والعباد فى المبدأ والمعاد